xx vek 

Edvard Sapir

ogledi iz kulturne antropologije

biqz

Edvard Sapir

OGLEDI IZ KULTURNE ANTROPOLOGIJE

Preveo

Aleksandar I. Spasić

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
1974.

Naslov originala
Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, Berkeley and Los Angeles 1949

Izbor i predgovor
dr. Ranko Bugarski

Korice
Ivan Mesner
akad. slikar

Tehnički urednik
Vukosava Šibalić

PREDGOVOR

Edvard Sapir je po mnogo čemu izuzetna pojava u naukama o čoveku. Po formaciji prevashodno lingvist i kulturni antropolog, on je dao značajne priloge još nekim srodnim oblastima — socijalnoj psihologiji, sociologiji kulture, etnologiji, folkloristici. U jednom dubljem smislu, za njega sva ova polja zapravo nisu ni postojala kao odelite akademske discipline. Njegovim očima viđen, jezik je deo kulture, a kultura kao kolektivna antropološka kategorija nužno se sastoji od pojedinačnih učesnika. Fina mreža odnosa između jezika, kulture i ličnosti, u koju je Sapir utkao svoj bogati i raznovrsni talenat i dugogodišnje istraživačko iskustvo, pokriva dobar deo teritorije društvenih nauka. Veliki doprinos Sapirov bio je, međutim, u ukazivanju na njihovu suštinsku nedeljivost u proučavanju čoveka. Njegov prodorni intelekt otkrivao je, formulisao i delimično rešavao probleme nezavisno od konvencionalno priznatih granica između disciplina, kao i postojećih razlika između pojedinih škola i istraživačkih metodologija. Time je on dao bitan podsticaj dragocenom međusobnom oplođenju svih zahvaćenih oblasti — i to na temeljima mahom sasvim tradicionalnim, koji sami po sebi ništa ne duguju kasni-

joj pojavi takvih tipično interdisciplinarnih metodologija kakve će ponuditi teorija informacija i kibernetika.

Sapir je s jedne strane intimno poznavao i vešto kontrolisao nepregledne nizove preciznih i pouzdanih činjenica o najrazličitijim jezicima i kulturama, dok je s druge strane ispoljavao redak smisao za širok sintetički pogled, za umesno i istinski obuhvatno uopštenje. Ovakva kombinacija krasi samo najumnije među pravim znalcima; stoga nije čudno što je Sapiru pripala čast, u akademskim krugovima odista izuzetna, da se njegove kolege još za njegova žvota o njemu nepodeljeno izražavaju s najvećim poštovanjem. »Činilo se da je on kadar da ravnopravno diskutuje o pitanjima uže struke svakoga od nas, da kao pod lupom uoči najsitnije pojedinosti mnogih oblasti, a da u isti mah bez napora pregleda celokupni teren — zapisao je jedan eminentni sanskritist, dok je jedan ugledni psihijatar nazvao Sapira »opojnim čovekom«. Sudeći po njihovim iskazima i zapisima, ljudi koji su dolazili u profesionalni ili lični dodir sa Sapirom neodređeno su osećali da u njemu tinja plamen genija.

Osobenu snagu i šarm Sapirove ličnosti, onaj magnetizam koji je tako upečatljivo delovao na njegove savremenike, osetiće u izvesnoj meri i današnji čitalac, čak i bez posebne stručne motivacije. Pišući o problemima koji su zaokupljali njegovu pažnju (i od kojih je, uostalom, većina još na dnevnom redu), Sapir kombinuje erudiciju sa inspiracijom, egzaktnost naučnika sa izražajnom veštinom umetnika reči. Njegove stranice pružaju retko prijatan sklad naučnog saznanja i estetskog zadovoljstva. Aktuelne teorije i opšti ukus istraživača menjaju se s promenama šire duhovne klime, ali Sapirov doprinos nauci nosi jedinstven beleg njegove ličnosti i u jednom značajnom smislu ostaje neprolazan. Kako

ljudsko znanje korača napred, njegovo zaveštanje neminovno je u ponečemu prevaziđeno. Ali on je postavio neke osnove, načeo neka pitanja velike dubine i zacrtao dugoročne istraživačke programe. Jednostavno, njegove formulacije trajne su neprekidnošću interesovanja koje pobuđuju, ako ne uvek konačnošću svojih postavki. On je u ponekom pasusu, nekad čak i u jednoj rečenici, umeo da ostavi jezgrovito i elegentno sročenu misao kojoj će se vraćati budući pregaoci bez obzira na uža teorijska ili metodološka opredeljenja. Zahvaljujući ovome, njegovi tekstovi zapravo ne zastarevaju, a njegove knjige ostaju na najpriručnijim policama u bibliotekama stručnjaka. Tako je Sapir i danas veoma živ u američkoj i svetskoj lingvistici, koja je poslednjih decenija prošla kroz brojne transformacije, kao i u drugim pomenutim oblastima, koje takođe nisu stajale u mestu. Postoji, međutim, i jedan prisniji, ličniji plan njegove produžene prisutnosti. Prilike se, kako rekosmo, menjaju, ali u srcu mnogih lingvista i antropologa ostaje posebno mesto za ovog čoveka. Za određenu vrstu mentaliteta — koja je, kako izgleda, dosta široko zastupljena upravo među proučavaocima jezika i kulture — Sapir se, jednom upoznat, pretvara u doživotnog saputnika, u izvor trajnog uticaja i dragocenog misaonog podsticaja.

* * *

Edvard Sapir rođen je 1884. godine u Nemačkoj, ali je već kao dete prešao s roditeljima u Sjedinjene Američke Države. Studirao je germanistiku na univerzitetu Kolumbija u Njujorku, gde je 1905. stekao magistarski stepen. Tu je došao pod uticaj velikog antropologa Franca Boasa, takođe Nemca po rođenju, i ovaj susret odredio je pravac njegovog daljeg naučnog inte-

resovanja. Odmah je počeo da se bavi terenskim radom na proučavanju jezikâ i kultura starosedelaca Severne Amerike. Gramatika jezika indijanskog plemena Takelma iz Oregona primljena mu je 1909. kao doktorska disertacija. Godine koje su usledile proveo je, na terenskom radu i na raznim akademskim dužnostima, najvećim delom u Kanadi. Godine 1925. počinje da predaje na Čikaškom univerzitetu, a 1931. prelazi na univerzitet Jel kao profesor lingvistike i antropologije. Među drugim priznanjima, doživeo je da bude predsednik Lingvističkog društva Amerike i Američkog antropološkog udruženja, dveju najvećih profesionalnih organizacija u ovim disciplinama; bio je i član američke Nacionalne akademije nauka. Nenadana smrt ugrabila ga je na vrhuncu karijere, 1939. godine. Malo je koji život u nauci bio toliko uspešan; retko je gde takav prirodni potencijal doživeo tako puno ostvarenje.

Naučnik širokog vidokruga i pronicljivog pogleda, inspirativan i omiljen kao pedagog, Sapir je neposredno i snažno delovao rečju sa katedre i na terenu. Pisao je lako i brzo. Jezička i stilska doteranost njegovih tekstova plod je nesvakidašnjeg dara, ne minucioznog brušenja — za koje u tako razgranatom i intenzivnom stručnom radu ionako ne bi doteklo vremena. Njegova uvodna knjiga »Jezik« iz 1921. godine, možda najlepše pisano štivo svoje vrste u svekolikoj lingvističkoj literaturi, izdiktirana je tokom dva meseca sa pregršti beležaka.[1] Ova nevelika knjiga i posle jednog poluveka veoma je čitana, koliko god bila prevaziđena u izvesnim tehničkim pojedinostima. Još i danas se ona početniku preporučuje među prvim priručnicima; ko u njoj ne pronađe ništa što će ga poneti, taj bi bolje učinio da odmah ostavi

[1] *Language, An Introduction to the Study of Speech.* New York 1921.

lingvistiku i okrene se nečemu što će njegovim još neutvrđenim sklonostima više odgovarati. Sapir za života nije objavio nijednu drugu knjigu, ali su po stručnim časopisima, zbornicima i enciklopedijama rasute mnogobrojne njegove monografije i studije iz indijanske, indoevropske, semitske i afričke lingvistike, zatim iz antropologije i etnologije, psihologije i sociologije. Pored teorijskog interesovanja za pitanja kulture i umetnosti, pisao je i muzičke i književne kritike i bio plodan pesnik. O desetogodišnjici njegove smrti njegov bivši učenik Mandelbaum priredio je veoma obiman izbor iz njegovih najvažnijih radova o problemima jezika, kulture i ličnosti.[2] Kasnije je iz ovog stručnjacima neophodnog zbornika isti redaktor sačinio manji izbor, namenjen studentima i široj publici.[3] Izvan veće kolekcije, koja sadrži i kompletnu bibliografiju Sapirovih radova, ostao je veliki broj specifičnijih gramatičkih i drugih rasprava i manjih ogleda, prikaza i beležaka, ali se može reći da je u njene korice ušlo sve ono — osim zasebno objavljene knjige o jeziku — što sačinjava suštinu Sapirovog pisanog doprinosa naukama o čoveku, a što je od opštijeg interesa.

* * *

Sapirov uticaj prostire se u više pravaca. Uz svog savremenika i naslednika u Čikagu i na Jelu, Leonarda Blumfilda (Bloomfield), on je po opštoj oceni najveći američki lingvist prve polovine našeg stoleća. Krupna

---

[2] David G. Mandelbaum (Ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley and Los Angeles, 1949. (U daljim beleškama skraćeno kao SWES).

[3] Edward Sapir, *Culture, Language and Personality: Selected Essays Edited by David G. Mandelbaum*. Berkeley and Los Angeles, 1962.

dostignuća američke lingvistike ovog razdoblja zapravo su velikim delom plod srećne komplementarnosti ovih dvaju idejno i programski oprečnih giganata, svakog sa svojim sledbenicima. Dok je Blumfild težio da od lingvistike napravi metodološki rigoroznu nauku u idealnom smislu toga određenja, strogo razgraničenu prema okolnim naukama, Sapir je lingvistiku otvarao prema drugim domenima, uspostavljajući preko potrebne mostove. Prvog je prvenstveno interesovala nauka o jeziku, a drugog jezičko i društveno biće čoveka. U svojoj poznatoj raspravi o statusu lingvistike kao nauke iz 1929. godine, Sapir govori o značaju spona koje nauku o jeziku povezuju sa antropologijom i kulturnom istorijom, sa sociologijom, psihologijom i filozofijom, pa čak i sa fiziologijom.[4] Ovim je najavljen jedan međudisciplinarni program istraživanja kakav za to vreme nije bio nimalo karakterističan, posebno u Americi. Svest o važnosti ovih veza danas je mnogo šire rasprostranjena, što pokazuje da je Sapir, idući ispred svoje epohe, pripremao teren za našu. Jezik je za njega kolosalan proizvod ljudskog duha, koji se neprestano iznova oblikuje u izražavanju svekolikog saopštivog iskustva; on je »najznatnija i najobuhvatnija umetnost za koju znamo, gorostasna i anonimna tvorevina nesvesnih pokoljenja«.[5] Veliko je šarenilo oblika u kojima se jezik ispoljava: »Svaki jezik poseduje jedan osnovni plan, jedan određen kroj. Ovaj tip ili plan ili strukturalni ‚genije' jednog jezika jeste nešto daleko temeljnije, daleko prožimnije od bilo koje pojedinačne njegove odlike... Ali jezik nije samo nešto što se opružilo u prostoru... Jezik se sliva niz vreme, nošen strujom koju je sam začeo... Ništa nije u stanju potpunog mirovanja. Svaka reč, svaki gramatički eleme-

[4] *The Status of Linguistics as a Science*, SWES 160—166.

[5] *Language* 220.

nat, svaka fraza, svaki glas i akcenat jeste konfiguracija u polaganom menjanju, modelirana nevidljivim i bezličnim kretanjem koje je život jezika«.[6]

U svom poimanju jezika kao dinamičke strukture, Sapir je ispoljio duboko razumevanje čisto formalne strane jezika, onih apstraktnih principa organizacije koji u svom manifestovanju objedinjuju nebrojene prostorne i vremenske varijacije pojedinačnih jezičkih elemenata. U jeziku, kao i u drugim duhovnim delatnostima koje neposredno vode ka problemu forme, potopljena su svedočanstva o jednom urođenom, intuitivnom osećanju čoveka za formalne odnose, o nesvesnoj potrebi za strukturisanjem skupova srodnih iskustvenih činilaca. Ova činjenica u punoj meri se odražava i u modernoj nauci o jeziku: »Za ljude određenog duhovnog sklopa, lingvistika poseduje i ono istinski uzvišeno i umirujuće svojstvo, nerazlučivo od same biti matematike i muzike, koje možemo predstaviti kao stvaranje, od prostih elemenata, jednog samosvojnog sveta oblikâ«.[7]

No koliko god bio impresioniran samom bogatom orkestracijom šarolikih jezičkih struktura, Sapir nije nikad zaboravljao da one služe nečemu izvan sebe, i isticao je da je jezik simbolički vodič ka kulturi. Time se našao na polju kulturne antropologije. Vrata svake kulture otvaraju se ključem njenog jezika, bez koga se ona ne može valjano razumeti. Ali taj jezik nije samo gotovo sredstvo izražavanja postojećih kulturno uslovljenih sadržaja, nije samo riznica duhovnog života zajednice. On je istovremeno i činilac koji navodi na određena tumačenja stvari i pojava, svojevrstan katalizator utisaka o spoljnom svetu. Iz ovakvih misli — koje se, inače, nastavljaju na jednu dugu tradiciju

[6] *Ibid.* 120, 150, 171.

[7] *The Grammarian and His Language*, SWES 159.

kulturnog i jezičkog relativizma — kasnije će da izraste tzv. Sapir-Vorfova hipoteza, prema kojoj specifična struktura pojedinih jezika ima uticaja na pogled na svet ljudi koji njima govore. Ova hipoteza, koja nikada nije zvanično formulisana i kojoj ni Sapir ni Vorf (B. L. Whorf) nisu sami dali svoje ime, u svojim zanimljivijim verzijama verovatno se ne može ni dokazati ni opovrgnuti, ali je ipak urodila veoma stimulativnim studijama.

Sapirova istraživanja pomogla su da se metodološko usmerenje tradicionalne antropologije na trojstvo jezika, rase i kulture oslobodi neopravdanih uprošćenja i očisti od nataloženih zabluda. »Mi ne znamo ni za jedan narod koji ne poseduje potpuno razvijen jezik. Najbedniji južnoafrički Bušman govori oblicima jednog bogatog simboličkog sistema koji se u suštini može savršeno lepo porediti sa govorom kultivisanog Francuza ... Svi pokušaji povezivanja posebnih tipova jezičke morfologije sa izvesnim korelativnim fazama kulturnog razvoja uzaludni su ... Kako prosti tako i složeni tipovi jezikâ u beskrajnim varijantama mogu se u govoru naći, po želji, na bilo kojoj razini kulturnog napretka. Kad je reč o jezičkoj formi, Platon korača ruku pod ruku sa makedonskim svinjarem, a Konfučije sa asamskim lovcem na ljudske glave«.[8] Ovakvi beskompromisni stavovi, iskazani na način koji se pamti, imali su u nauci blagotvornog uticaja, tako da predrasude koje oni pobijaju danas uglavnom preživljavaju samo u laičkoj predstavi.

U celini uzev, Sapirov doprinos možda je ponajviše bio pionirskog karaktera u širokom domenu ukrštanja verbalnog izraza, ličnosti i društveno uslovljenog ponašanja. Može se slobodno reći da su njegove prodorne

---

[8] *Language* 22, 219.

a tanano izdiferencirane analize ovde obeležile teren za cele generacije istraživača u društvenim naukama. Ako je ovo teško prohodno područje još uvek nedovoljno ispitano, to je svakako i stoga što malo ko ima Sapirov smisao za hvatanje i raspredanje fino iznijansiranih međuzavisnosti na jednom temeljnom ali uveliko nesvesnom i neprimetnom planu našeg življenja.

Iz svega ovog vidi se koliko je Sapir — za razliku od nekih drugih eminentnih pregalaca u istoj naučnoj oblasti, ranijih i kasnijih — imao uravnoteženu sliku o različitim komponentama jezika, o suštinskoj složenosti jezičkog fenomena u njegovom društvenom i ljudskom kontekstu. Svestan da jezik kao simbolički sistem ima i svoju semantičku i logičku strukturu, on je, ipak, najveću pažnju poklanjao onoj psihološkoj supstrukturi koju je mahom teže uočiti i izneti na videlo, a koja je neizbežno prisutna u normalnoj upotrebi jezika. U jednoj svojoj raspravi o semantici on se osvrće na »žalosno zapostavljeno polje usaglašenosti i neusaglašenosti logičkog i psihološkog značenja sa jezičkom formom«.[9] *Naročito u sferi psihološkog značenja, napredak koji je otada ostvaren mnogo duguje upravo njemu. O ovome svedoči i danas aktuelna lingvistička teorija, a posebno generativna gramatika. Čomski, čiji se program u mnogim tačkama bitno razlikuje od Sapirovog, teži da dosegne mnogo veće dubine jezika i uma, sredstvima koja nisu stajala na raspolaganju ranijim probijačima ovakvih staza. Pa ipak, on se u nekim svojim središnjim postavkama, naročito u vezi sa intuitivnim osećanjem jezičke forme, zapravo vraća Sapirovim dubokim uvidima u psihologiju jezika i mišljenja.*

---

[9] *Grading: A Study in Semantics*, SWES 149.

* * *

Sapir je u Jugoslaviji slabije poznat no što bi to po svemu zasluživao da bude. Mnogi naši lingvisti poznaju njegov rad iz prve ruke, a bilo je, u stručnim lingvističkim časopisima, i napisa posvećenih njemu.[10] *Sapir-Vorfova hipoteza poznata je kako u lingvističkim tako i u filozofskim krugovima.*[11] *Sigurno je da za Sapira znaju i neki naši poslenici u društvenim naukama. Međutim, kako ovaj autor nije dosad kod nas uopšte prevođen, široj čitalačkoj publici on je uglavnom potpuno nepoznat. Takvoj publici prvenstveno je i namenjen ovaj izbor, pa je otuda težište na temama iz kulturne antropologije, koje bi mogle da privuku najveći broj čitalaca — uključujući, verujemo, i ponekog stručnjaka iz zahvaćenog kruga disciplina. Već dugo se osećala potreba za jednim ovakvim izborom, koji bi našoj kulturnoj javnosti prvi put izvorno predstavio presek dela jednog značajnog predstavnika savremene društvene misli. Priređivač ove knjige oseća posebno zadovoljstvo što mu se, posle mnogogodišnjeg drugovanja sa Sapirovim uvek svežim i inspirativnim tekstovima, pružila prilika da neke od njih odabere u ovu svrhu.*

Izbor nije bio lak, jer je Sapir ostavio dosta ogleda ove vrste, ujednačenog visokog kvaliteta. Knjiga »Jezik«, iz koje se lako moglo uzeti neko poglavlje, nije dirana, ne samo stoga što je i bez nje bilo dovoljno materijala, nego i zbog pretpostavke da će ona jednog dana biti u celosti prevedena. Svi tekstovi uzeti su iz veće Mandelbaumove antologije, ali naš izbor nije podudaran sa

---

[10] R. Bugarski: »Edvard Sapir, istraživač jezika i kulture«. *Živi jezici*, Beograd 1964, knj. VI. 1—4, str. 47—53; Lj. Bibović; »Edvard Sapir«, *Filološki pregled*, Beograd 1970, knj. VIII. 1—2. str. 131—137.

[11] O ovoj hipotezi v. u knjizi: R. Bugarski, *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd 1972. (pogl. III: »Jezička relativnost«).

manjom selekcijom istog redaktora. Svi izabrani tekstovi su celoviti, zasebni ogledi, dati pod originalnim naslovima i bez ikakvih skraćenja ili drugih intervencija. Jedini izuzetak od ovoga je kraći tekst pod naslovom »Mit«, koji je odlomak iz prikaza »Južnoameričke mitologije« H. A. Aleksandera. Gotovo svi su pisani kao članci za razne enciklopedije i zbornike, a prvi put su objavljeni između 1921. i 1934. Oni se mogu grubo podeliti u tri grupe. Prva dva teksta bave se specifično jezikom kao delom kulture, odnosno pitanjima jezičkog i nejezičkog opštenja; uvodni tekst je čuveni esej iz 1933. godine, pisan za »Enciklopediju društvenih nauka« — koji, uzgred rečeno, ne stoji u vezi sa knjigom istog naslova. Sledećih pet ogleda razmatra druge teme iz kulture, a poslednjih pet bȁvi se, nešto posebnije, različitim vidovima odnosâ između kulture i ličnosti. Ova podela, razume se, sasvim je uslovna: takve deobe i inače su, kako je već istaknuto, tuđe Sapirovom pristupu ovoj problematici. Ceo izbor nastoji da bude ilustrativan, da pokaže raspon Sapirovog interesovanja, i da posebno motivisanog čitaoca eventualno uputi ka drugim njegovim radovima.

Pri čitanju ovih eseja treba imati na umu da su oni pisani pre četiri ili pet decenija, kada su u društvenim naukama prilike bile drukčije. U nekim slučajevima tada je tek trebalo dokazivati zasnovanost gledišta koja su danas široko prihvaćena, pa je istorijski varljiv povremeno mogući utisak današnjeg čitaoca da Sapir provaljuje širom otvorena vrata. Ne treba gubiti iz vida ni promene kroz koje je u međuvremenu prošlo sâmo savremeno društvo, posebno američko, na koje ima povremenih aluzija. U pogledu terminologije, možda treba skrenuti pažnju samo na naročit smisao koji Sapir daje terminu »psihijatrija«, označavajući njime proučavanje sveukupne ličnosti čoveka kao pojedinca. Ova oblast

tako postaje komplementarna kulturnoj antropologiji, čije polazište nije pojedinac nego grupa.

Pojedinačni komentari nisu potrebni ovim ogledima. Ipak ćemo ukazati, sasvim letimično i primerice, na nekoliko stvari. Naš čitalac će sa interesovanjem ustanoviti da Sapir u uvodnoj raspravi uzima, kao jedan od primera, relativnu podvojenost srpskohrvatskog književnog jezika, uz osvrt koji ni po isteku više decenija nije izgubio svoju aktuelnost. U sledećem tekstu mnogi će da zapaze uzgrednu opasku o psihološkoj ekvivalentnosti modernog sveta i primitivnog plemena, učinjenu mnogo godina pre Makluana, i u identičnoj terminologiji. Neke čitaoce privući će i Sapirove misli o problemu internacionalnog jezika, saopštene u zaključku prva dva ogleda — posebno stoga što ovaj ideal nije inače naročito popularan među modernim lingvistima (za razliku od stručnjaka u nekim drugim oblastima). Raspravljajući o pitanju autentičnosti kulture, Sapir se, nasuprot tradicionalnoj antropološkoj praksi, ne ograničava na deskriptivni pristup primitivnim zajednicama, nego obuhvata i kulture moderne civilizacije, kakve su francuska, ruska ili američka, ne prezajući od vrednosnih sudova u ovom osetljivom domenu. Sa njegovim analizama i ocenama ne moraju se svi složiti, ali im se ne mogu odreći originalnost i pronicljivost. Problemima današnjeg vremena okrenuta su i njegova razmišljanja o odnosu nacionalnog i međunacionalnog u ekonomskoj, kulturnoj i drugim sferama. Već i ovih nekoliko primedaba ukazuje na opravdanost upoznavanja savremenog čitaoca sa ličnosti i delom Edvarda Sapira, toga vrsnog građanina našeg sveta i veka.

Dr Ranko BUGARSKI

OGLEDI IZ KULTURNE ANTROPOLOGIJE

JEZIK

Dar govora i valjano sređeni jezik svojstveni su svakoj poznatoj skupini ljudskih bića. Nikada nije otkriveno nijedno pleme bez vlastitoga jezika, i sve suprotne tvrdnje mogu se odbaciti kao puke bajke. Čini se da ničim nije zajamčena ni tvrdnja, koja se ponekad iznosi, da ima ljudi čiji je rečnik toliko ograničen da ne mogu bez dopunske upotrebe gesta, te da je pojmljivo opštenje među pripadnicima takvih skupina nemogućno u mraku. Nepobitna je istina da jezik predstavlja, suštinski uzev, savršeno sredstvo izražavanja i opštenja među svim poznatim grupama ljudi. S pravom se može pretpostaviti da, od svih vidova kulture, upravo jezik prvi dostiže visoko razvijenu formu, i da njegova bitna usavršenost predstavlja preduslov za razvoj kulture kao celine.

Postoje neke opšte karakteristike, koje važe za sve jezike, žive ili iščezle, pisane ili nepisane. Pre svega, jezik je prevashodno sistem fonetskih simbola za izražavanje saopštljivih misli i osećanja. Drugim rečima, jezički simboli su uraznoličeni* proizvodi glasovnog ponašanja združenog sa grlom viših sisara. Sasvim teo-

* Eng. *differentiated*. — I u daljem tekstu prevodilac će, gde god to bude smatrao potrebnim, na isti način navesti izvorni engleski oblik svakog manje uobičajenog prevodnog izraza. — Prim. prev.

rijski, može se zamisliti da se nešto nalik na jezičku strukturu moglo razviti iz gesta ili drugih vidova telesnog ponašanja. Činjenica da se, na jednom već odmaklom stupnju istorije ljudske rase, pismo pojavilo kroz prisno podražavanje obrascu govornog jezika dokazuje da jezik, kao čisto instrumentalno i logičko sredstvo ne zavisi od upotrebe artikulisanog zvuka. Ipak, stvarna istorija čoveka i obilje antropološke dokazne građe s nadmoćnom sigurnošću ukazuje na to da fonetski jezik ima prvenstvo nad svim drugim vrstama komunikativne simbolike — koje su sve, u poređenju s njim, ili supstitutivne, poput pisma, ili krajnje dopunske, poput gesta koji prati govor. Govorni aparat koji služi za artikulaciju jezika isti je kod svih ljudi. On se sastoji od grla, s njegovim tanano podešljivim glasnicama, te nosa, jezika, mekih i tvrdih nepaca, zuba i usana. Mada možemo smatrati da su osnovni podsticaji koji dovode do govora lokalizovani u grlu, istančanija fonetska artikulacija uglavnom proizlazi iz mišićne delatnosti jezika, organa čija osnovna funkcija, naravno, nema baš nikakve veze s proizvodnjom zvuka, ali koji je, u aktualnom govornom ponašanju, neophodan za razvoj emocionalno izražajnog zvuka u ono što nazivamo jezikom. On je, doista, toliko nezamenljiv da je po njemu čitav jezik dobio ime; i u engleskom je »*tongue*« (jezik u ustima) jedan od najčešćih sinonima za »*language*« (jezik) ili »*speech*« (govor)*. Jezik, dakle, nije prosta biološka funkcija čak ni s obzirom na jednostavno proizvođenje glasova, jer su primarni grleni obrasci ponašanja morali biti potpuno prevaziđeni mešanjem jezičkih, usnenih i nosnih preuobličenja da bi »govorni aparat« bio spreman za rad. Možda je jeziku omogućeno da se oslobodi ne-

* Ovu rečenicu prevodilac je temeljno izmenio u odonosu na izvornik, prilagođujući je zahtevima srpskohrvatskog jezika.

posredne telesne izražajnosti upravo time što taj »govorni aparat« predstavlja difuznu i drugostepenu mrežu fizioloških delatnosti koje se ne podudaraju s primarnim funkcijama u nj uključenih organa.

Svi su jezici po prirodi ne samo fonetski već i »fonemski«. Između artikulacije glasa u određeni fonetski sled, koji se neposredno dâ čuti kao puki oset, i složenog splitanja tih fonetskih sledova u takve simbolički osmišljene entitete kao što su reči, izrazi i rečenice, postoji jedan veoma zanimljiv proces fonetskog odabiranja i uopštavanja, proces koji se lako previđa ali je od presudne važnosti za razvoj specifično simboličkog vida jezika. Jezik nije samo artikulisani zvuk; njegova smisaona struktura zavisi od nesvesnog odabiranja određenog broja »fonetskih stanica« ili zvučnih jedinica. U aktualnom ponašanju te su jedinice pojedinačno preinačljive; no, bitno je što se nesvesnim odabiranjem zvukova kao fonema podižu određene psihološke barijere između različnih fonetskih stanica, tako da govor prestaje biti izražajni zvukovni tok i postaje simbolička kompozicija, s ograničenim materijalima ili jedinicama. Poređenje po sličnosti s teorijom muzike čini se sasvim ispravnim. Čak i najblistavija i najdinamičnija simfonija izgrađena je od opipljivo odelitih muzičkih entiteta ili tonova, koji se, u fizičkom svetu, stapaju jedan s drugim u beskonačni kontinuum, ali su u svetu estetičke kompozicije i estetskom uživanja konačno razgraničeni međusobno, tako da mogu ulaziti u istančanu matematiku osmišljenih odnosa. Načelno uzev, foneme jednog jezika jesu odeliti sistemi, osobeni za taj jezik, a njegove reči moraju, po nesvesnoj teoriji mada ne uvek i u aktualizovanom ponašanju, biti načinjene upravo od tih fonema. Jezici se među sobom veoma razlikuju po fonemskoj strukturi. No, ma kakve bile pojedinosti tih struktura,

važna ostaje činjenica da nije poznat nijedan jezik bez savršeno određenog fonemskog sistema. Razlika između zvuka i foneme može se ilustrovati jednim prostim primerom iz engleskog jezika. Ako se reč »matter« izgovori nehajno, kao u frazi »What's the matter?«*, glas *t*, ne budući iskazan s energijom dovoljnom da se istaknu njegova fizička svojstva, sklon je da sklizne u *d*. Ipak, to fonetsko *d* neće se osećati kao funkcionalno *d*, već kao varijanta glasa *t*, varijanta posebnog tipa izražajnosti. Tako je, očito, funkcionalna veza između propisnog glasa *t* u reči kao što je »matter« i njegove varijante *d* sasvim drukčija od veze između glasa *t* u reči kao što je »town« i glasa *d* u reči »down«.** U svakom poznatom jeziku mogućno je razlučiti čisto fonetske varijacije, bile one izražajne ili ne, od simbolički funkcionalnih varijacija fonemskoga reda.

U svim poznatim jezicima, foneme su ugrađene u odelite i proizvoljne sledove, koje korisnici tih jezika odmah raspoznaju kao suvisle referencijalne simbole. U engleskom, na primer, sled *g* i *o* u reči »go«*** predstavlja nerazložljivu jedinicu, i značenje koje tom simbolu pripisujemo ne može da se izvede uzajamnim povezivanjem vrednosti koje bi se mogle posebice uneti u *g*, odnosno *o*. Drukčije rečeno, mada su foneme mehaničke funkcionalne jedinice jezika, prave jedinice jezika kao simbolike jesu konvencionalne skupine takvih fonema. Razmere tih jedinica i zakoni njihovog mehaničkog sklapanja veoma se međusobno razlikuju od jednog jezika do drugog, i može se reći da uslovi koji ih ograničavaju čine fonemsku mehaniku, ili »fonologiju« svakog jezika

* »U čem' je stvar?« — Prim. prev.

** Eng. *town* — grad, varoš; *down* — dole, niz — Prim. prev.

*** Eng. *go* — ići, idi (!) — Prim. prev.

napose. No, osnovna teorija zvukovne simbolike ostaje svugde ista. Formalno ponašanje onog nesvodljivog simbola takođe varira unutar prostranih granica raznih jezikâ sveta. Takva jedinica može da bude ili celovita reč, kao u već datom engleskom primeru, ili neki elementi značenja, poput sufiksa *ness* u reči »goodness«.* Između suvisle i nerazložljive reči ili elementa reči i ucelinjenog značenja kontinuiranog izlaganja leži čitava složena oblast formalnih postupaka koje korisnici jednog jezika nagonski primenjuju da bi od teorijski izdvojljivih jedinica izgradili estetički i funkcionalno zadovoljavajuće sledove simbolâ. Ti postupci čine gramatiku, koja se može definisati kao ukupni zbir formalnih propisa što ih intuitivno priznaju korisnici jednog jezika. Izgleda da se nikoji drugi tipovi kulturnih obrazaca ne razlikuju uzajamno toliko iznenađujuće i s tolikim preobiljem pojedinosti koliko to čine morfologije poznatih jezika. Međutim, uprkos bezbrojnim različnostima s obzirom na pojedinosti, s pravom se može reći da sve gramatike poseduju istu meru utvrđenosti. Jedan jezik može biti gramatički složeniji ili teži od drugoga, ali baš nikakvog smisla nema tvrditi, što se ponekad čuje, da je jedan jezik više gramatičan, ili formom vezaniji, od drugoga. Naša racionalizovanja strukture vlastitog jezika dovode do samosvesnosti govora i do jedne školske discipline, što su, svakako, po sebi zanimljive psihološke i društvene pojave, ali imaju vrlo malo veze s pitanjem forme u jeziku.

Uz te opšte formalne osobenosti, jezik poseduje i izvesna psihološka svojstva koja ga čine naročito značajnim za proučavaoca društvenih nauka. Pre svega, jezik se oseća kao savršen simbolički sistem, dat u savr-

* Eng. *goodness* — dobrota, plemenitost, čestitost, ljubaznost. — Prim. prev.

šeno homogenom medijumu, kadar da iziđe na kraj sa svim referencijama i značenjima za koje je data kultura sposobna, bilo da su oni dati u formi aktualnog opštenja ili u formi takvih idealnih zamena za opštenje kakvo je mišljenje. Sadržina svake kulture dâ se izraziti vlastitim jezikom, i nema nikoje jezičke građe, s obzirom bilo na sadržinu ili na formu, za koju se ne oseća da simbolizuje aktualna značenja, ma kakav bio prema tome stav onih koji pripadaju drugim kulturama. Nova kulturna iskustva često obavezuju na proširivanje raspoloživih sredstava jednog jezika, ali takvo širenje nikada nije proizvoljni dodatak građi i formama koje već postoje; ono je samo dalja primena načelâ koja se već koriste, i, u mnogim slučajevima, jedva da je išta više od metaforičkog proširivanja starih termina i značenja. Veoma je važno shvatiti da, čim je ustanovljena, forma nekog jezika može svojim korisnicima otkrivati značenja koja se ne dadu jednostavno izvesti iz datog kvaliteta samoga iskustva, već se u velikoj meri moraju tumačiti kao projekcija potencijalnih značenja u sirovu iskustvenu građu. Ako čovek koji je celog svog veka video jednog jedinog slona ipak bez ikakvog zazora govori o desetini ili milionu ili krdu slonova, ili o slonovma koji stupaju dva po dva ili tri po tri, ili pak o naraštajima slonova, očito je da jezik poseduje moć da iskustvo razlaže na teorijski razlučljive elemente, i da stvara onaj svet potencijalnoga koje se stupnjevito meša s aktualnim, što ljudima omogućuje da prevazilaze neposredno dato u svom individualnom iskustvu, te da sudeluju u širem opštem razumevanju. To opšte razumevanje čini kulturu, koja se ne može prikladno definisati opisivanjem onih slikovitijih, posmatranju podatnih obrazaca ponašanja u društvu. Jezik je heurističan, ne samo u prostom smislu nagoveštenom ovim primerom već i u mnogo

daljesežnom smislu da nam njegove forme predodređuju izvesne načine posmatranja i tumačenja. Naravno, to znači da mi, kako nam se uvećava naučno iskustvo, moramo učiti da se odupiremo implikacijama jezika. Pokazuje se da iskaz »Trava se talasa na vetru«, po svojoj jezičkoj formi, pripada istoj relacijskoj klasi iskustva kao i iskaz »Čovek radi u kući«. Jasno je da se jezik pokazao korisnim kao privremeno razrešenje za problem izražavanja iskustva na koje se tom rečenicom ukazuje, jer su suvislo upotrebljeni izvesni simboli pojmovnih relacija, kao što su dejstvenost i prostorno određenje (lokacija). Tu rečenicu osećamo kao poetsku ili metaforičnu uglavnom zato što nam drugi, složeniji tipovi iskustva, s njima *odgovarajućim referencijalnim* simbolikama, omogućuju da tu situaciju protumačimo drukčije, pa da, na primer, kažemo, »Travu talasa vetar« ili »Vetar čini da trava se talasa«. Stvar je u tome što mi, ma kako istančani bivali naši načini tumačenja, nikada uistinu ne prevazilazimo projekciju i stalno prenošenje relacija nagoveštenih formama našeg govora. Na kraju krajeva, iskaz »Trenje ima takav i takav ishod« ne razlikuje se osobito od iskaza »Trava se talasa na vetru«. Jezik nam u isti mah pomaže i odmaže u našem istraživanju iskustva, a pojedinosti tih procesa pomaganja i ometanja pohranjene su u tananijim značenjima različitih kultura.

Jedna dalja psihološka osobenost jezika jeste činjenica da on — iako se na nj može gledati kao na simbolički sistem koji izveštava o neposrednom iskustvu, ili ukazuje na nj ili ga drukčije zamenjuje — ne stoji, kao stvar aktualnog ponašanja, mimo neposrednog iskustva, niti teče uporedo s njim, već se s njim u potpunosti uzajamno prožima. Na to upućuje rasprostranjeno osećanje, naročito među primitivnim ljudima, o virtualnoj

istovetnosti ili prisnoj saobraznosti reči i stvari, što dovodi do mađije urokâ i bajalica. Na našoj vlastitoj razini uglavnom je teško potpuno razlučiti objektivnu stvarnost i naše jezičke simbole ukazivanja na nju; i, u celini uzev, oseća se da su stvari, svojstva i događaji upravo ono što su njihovi nazivi. Za normalnog čoveka svako iskustvo, stvarno ili potencijalno, zasićeno je verbalnošću. Time se objašnjava zašto toliki obožavaoci prirode, na primer, ne osećaju da su uspostavili istinski dodir s njom dok god ne ovladaju nazivima mnogih vrsta cveća i drveća, kao da je primarni svet stvarnosti verbalan, i kao da se čovek ne može približiti prirodi ukoliko najpre ne ovlada terminologijom koja je nekako mađijski izražava. Upravo ta stalna međuigra jezika i iskustva pomera jezik iz neutralnog položaja takvih čisto i prosto simboličkih sistema kao što je matematička simbolika ili signalisanje zastavicama. To međuprožimanje nije samo prisna asocijativna već je i jedna kontekstualna činjenica. Važno je razabrati da jezik može ne samo da ukazuje na iskustvo — ili da ga, čak, oblikuje, tumači i otkriva — već da ga on i zamenjuje u tom smislu što se u onim odeljcima međuličnog ponašanja koji čine veći deo našeg svakidašnjeg života govor i delanje uzajamno dopunjuju i što međusobno menjaju funkcije, u pletu jedinstvenoga obrasca. Ako mi neko kaže »Pozajmi mi banku«, ja mu mogu pružiti novac bez reči ili mu ga mogu dati propraćen rečima »Evo ti«, ili mogu reći »Nemam« ili »Daću ti sutra«. Svi ovi odgovori su strukturalno jednakovredni, ako se u vidu ima širi splet ponašanja. Jasno je da jezik, ako u svojoj razloženoj formi jeste jedan simbolički sistem referencija, nipošto nije samo to kad u obzir uzmemo njegovu psihološku ulogu u kontinuiranom ponašanju. Taj skoro jedinstven položaj prisnosti sa psihološkim, kojim se

jezik odlikuje među svim poznatim simbolikama, verovatno je uslovljen činjenicom da se on uči u prvim godinama detinjstva.

Upravo zato što se uči rano i malo-pomalo, u stalnoj sprezi s bojom i zahtevima aktualnih kontekstâ, jezik je, uprkos svojoj kvazi-matematičkoj formi, retko kad čisto referencijalno ustrojstvo. Jezik teži da bude takav jedino u naučnom izlaganju, a čak se i tu može ozbiljno posumnjati da se jezikom ikada dostiže ideal čiste referencijalnosti. Obični govor je neposredno izražajan i uvek valja misliti da je onaj čisto formalni splet glasova, reči, gramatičkih formi, zavisnih i samostalnih rečenica — ako njih treba u potpunosti razumeti sa stanovišta ponašanja — složen posredstvom namernih ili nenamernih izražajnih simbolika. Jedan izbor reči može u posebnom kontekstu saopštavati suštu suprotnost onome što na izgled znači. Spolja uzev ista poruka različno se tumači, u zavisnosti od psihološkog položaja govornika u njegovim ličnim odnosima, ili od toga da li primarni izrazi poput izraza nežnosti ili srdžbe ili straha unose, možda, u izgovorene reči smisao koji potpuno prevazilazi njihovu uobičajenu vrednost. U celini uzev, međutim, nema opasnosti da se previdi ta izražajna priroda jezika: ta činjenica je isuviše očita da bi se mnogo naglašavala. No, često se previđa i, doista, ne dâ se baš sasvim lako razumeti upravo činjenica što se oni, kako ih nazvasmo, kvazi-matematički obrasci gramatičareva jezika, ma koliko nerealni bili u kontekstualnom smislu, ipak odlikuju neizmernom intuitivnom životnošću; i što te obrasce, u iskustvu nikad razlučene od izražajnih, običan pojedinac ipak lako razdvaja od njih. Činjenica da se skoro svaka reč ili sporedna rečenica mogu nagnati da na se preuzmu beskonačno raznoličje značenjâ ukazuje na to, čini se, da su u svem jezičkom ponašanju isprepleteni,

u neizmerno složenim spletovima, izdvojljivi obrasci dva različita reda. Ovi se obrasci mogu grubo definisati kao obrasci referencije i obrasci izražavanja.

Sveopštu valjanost imaju psihološke činjenice da jezik jeste savršena simbolika iskustva, da se u aktualnom kontekstu ponašanja on ne može odvojiti od radnje, i da je on nosilac beskonačno iznijansirane izražajnosti. Postoji i četvrta opšta psihološka osobenost jezika, koja se još posebnije odnosi na jezike razvijenijih naroda. Posredi je činjenica da — u svrhu očuvanja njihovog bitnog integriteta — sistemima referencijalne forme kakvi se aktualizuju u jezičkom ponašanju nipošto nije nužan govor, u njegovu doslovnom smislu. Istorija pisma je, u suštini, dugo nastojanje da se razvije nezavisna simbolika, na osnovu grafičkog predstavljanja, praćeno sporim i nerado prihvatanim uviđanjem da je govorni jezik simbolika moćnija no što bi ikoja grafička mogla biti, i da istinski napredak u umetnosti pisma leži u stvarnom odustajanju od načela s kojim je ona isprva začeta. Delotvorni sistemi pisma, bilo alfabetski ili drukčiji, jesu manje ili više tačna prenošenja govora. Prvobitni jezički sistem može se održati u drugim i udaljenijim vidovima prenošenja, među kojima je morzeova telegrafska šifra jedan od najboljih primera. Veoma je zanimljiva činjenica da načelo jezičkog prenošenja nije sasvim odsutno čak ni među nepismenim narodima sveta. Bar neki od sistemâ signalisanja bubnjevima ili rogovima, što su ih razvili zapadnoafrički domoroci, u načelu su prenošenja ustrojstava govora, često do u tanane fonetske pojedinosti.

Mnogobrojni su pokušaji da se otkrije poreklo jezika, ali većina njih jedva da su išta više od vežbi spekulativne uobrazilje. Lingvisti su, u celini uzev, prestali da se zanimaju za taj problem, i to iz dva razloga. Pre

svega, počelo se shavati da nema nikojeg jezika odista primitivnog u jednom psihološkom smislu reči, da su moderna antropološka istraživanja beskrajno produžila vreme čovekove kulturne prošlosti i da je stoga uzaman posezati daleko izvan perspektive koju otvara proučavanje živih jezika. Isto tako, naše poznavanje psihologije, a naročito simboličkih procesa uopšte, ne oseća se kao dovoljno zdravo niti dovoljno dalekosežno da bi nam pružilo opipljivu pomoć u rešavanju problema pojave govora.

Verovatno je da poreklo jezika nije problem koji se može rešiti jedino sredstvima same lingvistike, već da je ono, u suštini, poseban slučaj mnogo šireg problema nastanka simboličkog ponašanja, te specijalizacije takvog ponašanja u oblasti grla, za koju se može pretpostaviti da je počela od isključivo izražajnih funkcija. Možda nam jedno podrobno proučavanje takvog ponašanja veoma male dece, pod kontrolisanim uslovima, može dati kakve vredne nagoveštaje, ali se čini opasnim izvlačiti iz takvih eksperimenata zaključke o odgovarajućem ponašanju ljudi u vremenu pre pojave kulture. Ima više izgleda da će nam upravo onakva proučavanja ponašanja viših čovekolikih majmuna kakva se sada preduzimaju pomoći da dođemo do neke ideje o nastanku govora.

Najpopularnije starije teorije jesu uskličná i onomatopejska. Prva izvodi jezik iz nehotičnih povika izražajne prirode, dok po drugoj reči aktualnog jezika jesu konvencionalizovane forme podražavanja zvucima iz prirode. Obe te teorije pate od dva kobna nedostatka. Mada se i usklični i onomatopejski elementi nalaze u većini jezika, oni su uvek relativno nevažni, i skloni da se unekoliko protivstavljaju uobičajenijoj jezičkoj građi. Sama činjenica da se ti elementi uvek iznova stvaraju ukazuje, izgleda, na to da oni pre pripadaju neposredno

izražajnom sloju jezika, koji se ukršta s glavnom razinom referencijalne simbolike. Druga je poteškoća još ozbiljnija. Bitni problem porekla govora nije u pokušaju da se otkriju vrste glasovnih elemenata koje bi sačinjavale neko istorijsko jezgro jezika. Suština je pre u tome da se ukaže na koji su se način ma kakve glasovne artikulacije mogle odvojiti od svoje prvobitne izražajne vrednosti. Zasad se, otprilike, može reći jedino to da, iako jezik kao dovršeno ustrojstvo jeste izrazito ljudski domašaj, koreni jezika verovatno leže u sposobnosti viših čovekolikih majmuna da posebne probleme rešavaju apstrahovanjem opštih formi ili shemata iz pojedinosti datih situacija; da je običaj da se izvesni odabrani elementi u jednoj situaciji tumače kao znaci neke željene ukupne situacije postepeno doveo, kod ranog čoveka, do nejasnog osećanja za simboliku; i da su se, na kraju krajeva, i iz razloga o kojima sad teško da se može i nagađati, elementi iskustva ponajčešće tumačeni u nekom simboličkom smislu reči sveli na ono uglavnom beskorisno ili dopunsko glasovno ponašanje koje je, mora biti, često pratilo značajnu radnju. Shodno ovom stanovištu, jezik se nije toliko neposredno razvio iz glasovnog izražavanja koliko predstavlja aktualizovanje, pomoću glasovnog izražavanja, sklonosti da se ovlada stvarnošću — i to ne neposrednim i *ad hoc* rukovanjem tim elementom, već svođenjem iskustva na poznatu formu. Glasovno izražavanje je samo na izgled isto kao jezik. Tendencija da se govor izvodi iz čuvstvenog izražavanja nije dovela ni do čega opipljivog u smislu naučne teorije, i zato se sad mora pokušati da se u jeziku vidi polako razvijani proizvod jedne osobene tehnike ili tendencije, koja se može nazvati simboličkom, te da se taj relativno nevažni i nepotpuni deo sagleda kao znak celine. Jezik je, dakle, to što suštinski

jeste ne usled svoje zadivljujuće izražajne moći, već uprkos njoj. Govor kao ponašanje jeste čudesno složena mešavina dva sistema obrazaca, simboličkog i izražajnog, od kojih se nijedan nije mogao razviti do svog sadašnjeg savršenstva bez mešanja onog drugog.

Teško je na prikladan način sagledati funkcije jezika, pošto je on tako duboko ukorenjen u sve ljudsko ponašanje da se može posumnjati da ćemo na funkcionalnoj strani našeg svesnog ponašanja naći malo šta u čemu jezik ne igra svoju ulogu. Uglavnom se kaže da je opštenje (komunikacija) osnovna funkcija jezika. S tim stavom nema spora dok god se jasno shvata da je delotvorno opštenje *mogućno* i bez *otvorenog govora*, odnosno da je jezik veoma relevantan i za situacije koje nisu očito komunikativne vrste. Reći da mišljenje — koje bez simboličkog ustrojstva što ga nosi jezik teško da je mogućno u iole trajnom smislu reči — predstavlja oblik komunikacije u kojem se govornik i slušalac poistovećuju u jednoj osobi nije daleko od izvrdavanja odgovora. Autistički govor dece pokazuje, izgleda, da se čisto komunikativni vid jezika preuveličava. Najbolje je zato uzeti da je jezik, u osnovi, glasovno aktualizovanje sklonosti da se činjenice stvarnosti sagledaju simbolički, da baš to svojstvo čini jezik oruđem pogodnim za opštenje, i da se upravo aktualnom razmenom u okviru društvenih međuodnosa jezik usložnio i istančao do forme u kojoj je danas poznat. Pored veoma opšte funkcije koju jezik ispunjava u sferama mišljenja, opštenja i izražavanja, koje su sfere implicitne u samoj njegovoj prirodi, može se ukazati i na izvestan broj posebnih izvedenica iz njih, koje su, opet, naročito zanimljive za proučavaoca društva.

Jezik je velika sila socijalizacije, verovatno najveća koja postoji. Pri tom se na umu ima ne samo očita činje-

nica da bez jezika teško da je mogućno suvislo društveno opštenje već i činjenica da puko postojanje jednog zajedničkog govora služi kao neobično moćan simbol društvene solidarnosti onih koji tim jezikom govore. Psihološki smisao ove druge činjenice daleko prevazilazi združivanje pojedinih jezika s nacionalnostima, političkim entitetima ili manjim mesnim skupinama. Između priznatog dijalekta ili jezika kao celine i individualizovanog govora jednog datog pojedinca nahodi se osobena vrsta jezičke jedinice, o kojoj lingvisti ne raspravljaju često, a koja je od najveće važnosti za društvenu psihologiju. Reč je o onom podobliku jezika koji se koristi unutar skupine ljudi što ih na okupu drže spone zajedničkog interesa. Takvu skupinu mogu da čine članovi jedne porodice, studenti nekog koledža, radnički sindikat, podzemlje velikog grada, članovi nekog kluba, grupa od četiri do pet prijatelja koji se tokom sveg života druže uprkos različnim profesionalnim interesima, i bezbrojne hiljade drugih vrsta grupa. U svakoj od ovih skupina teži se razvijanju osobenosti govora čija je simbolička funkcija da tu skupinu na neki način razluči od šire grupe koja bi njene članove inače mogla lako i potpuno da apsorbuje. Potpuno odsustvo jezičkih indeksa takvih malih grupa oseća se, na neki nejasan način, kao mana ili znak emocionalnog siromaštva. U okvirima jedne porodice, na primer, ime »Džordži« (Georgy), pošto se jednom u detinjstvu pogrešno izgovori »Dudi« (Doody), može potom zanavek dobiti ovaj drugi oblik; a to nezvanično izgovaranje jednog poznatog imena, u primeni na posebnu osobu, zaista postaje veoma važan simbol solidarnosti dotične porodice i trajnosti osećanja koja njene članove drži na okupu. Jedan stranac ne može sebi lako uzeti povlasticu da kaže »Dudi« ako članovi te porodice osećaju da on

nema prava da prelazi stupanj prisnosti simbolizovan upotrebom reči »Džordži« ili »Džordž«. Niko, opet, nema prava da kaže »trig«* ili »matiš« ako nije prošao kroz prisna i bolna iskustva srednjoškolaca ili studenata. Upotreba takvih reči odmah označava da čovek koji ih koristi pripada nekoj neustrojenoj, ali psihološki sasvim realnoj skupini. Samouki matematičar teško da ima prava upotrebiti reč »matiš«, govoreći o svojim zanimanjima, pošto njemu ne priliče baš sasvim đačke primese te reči. Većina ljudi intuitivno oseća izuzetnu važnost istančanih jezičkih razlika za simbolizovanje psihološki realnih grupa, naspram onih politički ili sociološki zvaničnih. Iskaz »On govori kao *mi*« jednakovredan je iskazu »On je jedan od naših«.

Mimo njegove doslovne upotrebe kao sredstva opštenja, jezik je podruštvljivač u još jednom važnom smislu reči. Posredi je uspostavljanje veza između članova jedne fizičke grupe, kao što je neka kućna zabava. Nije toliko važno šta se kaže koliko da se kaže ma šta. Naročito tamo gde kulturna razumevanja prisnije vrste unekoliko nedostaju među članovima jedne fizičke skupine smatra se veoma važnim da taj nedostatak bude nadoknađen stalnim beznačajnim razgovorom. To opšte umirujuće i ohrabrujuće svojstvo jezika, čak i onda kad niko nema da saopšti ništa značajno, podseća nas na to koliko jezik premaša funkciju puke tehnike opštenja. Ništa nam bolje ne dokazuje koliko potpuno verbalne zamene za fizički svet upravljaju životom čoveka, kao kulturom preporođene životinje.

Uloga jezika u kulturnoj akumulaciji i istorijskom prenošenju očita je i posebno značajna. To važi ne samo za istančane već i za primitivne razine. Ogroman deo kulturnih dobara primitivnog društva izlaže se u manje-

* Od *trigonometrija*. — Prim. prev.

-više dobro definisanoj jezičkoj formi. Poslovice, bajalice, standardizovane molitve, narodne bajke, standardizovane besede, tekstovi pesama i rodoslovi samo su neke od onih jasnijih formi koje jezik dobija kao sredstvo za očuvanje kulture. Pragmatički ideal obrazovanja, koji stremi da na najmanju mogućnu meru svede uticaj standardizovanog predanja, te da pojedinca privoli da se sam obrazuje kroz što neposredniji dodir s realnostima vlastite sredine, jamačno se ne shvata među primitivnima, koji su često vezani za reč koliko i sama humanistička tradicija. Malobrojne su, možda, kulture koje idu tako daleko poput klasične kineske ili rabinske jevrejske u nastojanju da se reč nagna da vrši dužnost stvari ili ličnog iskustva, kao konačna jedinica stvarnosti. Moderna civilizacija kao celina, sa njenim školama, bibliotekama i neiscrpnom zalihom znanja, mnjenja i osećanja, uskladištenih u obliku reči, ne bi se mogla ni zamisliti bez jezika ovekovečenog u vidu svedočanstava. U celini uzev, verovatno smo skloni da preuveličavamo razlike koje između »visoke« i »niske« kulture, ili zasićenih kultura i onih koje se tek pomaljaju postoje s obzirom na tradicionalno očuvani verbalni autoritet. Ogromne razlike koje tu izgleda postoje pre su razlike u spoljašnjoj formi i sadržini samih tih kultura negoli u psihološkom odnosu koji se uspostavlja između pojedinca i njegove kulture.

Uprkos činjenici što deluje kao snaga podruštvljavanja i ujednoobražavanja, jezik je u isti mah najmoćniji pojedinačni poznati činilac za razvoj individualnosti. Osnovni kvalitet pojedinčevog glasa, fonetski obrasci govora, brzina i relativna glatkost artikulacije, dužina i gradnja rečenice, priroda i opseg rečnika, skolastička sitničava doslednost korišćenja reči, spremnost s kojom se reči odazivaju na zahteve društvene sredine, a posebno

primerenost jezika jednog čoveka jezičkim navikama osoba kojima se obraća — sve su to mnogi složeni pokazatelji ličnosti. Iskaz »Dela govore glasnije od reči« možda je sjajna maksima s pragmatičke tačke gledišta, ali svakako odaje nevelik uvid u prirodu govora. Jezičke navike ljudi nipošto nisu irelevantne kao nesvesni pokazatelji važnijih osobina njihovih ličnosti, i ljudi su u psihološkom smislu mudriji od poslovica, kad voljno ili nehotice posvećuju veliku pažnju psihološkom smislu jezika nekog čoveka. Normalna osoba nikad ne može biti niušta ubeđena pukom sadržinom govora, ali je veoma osetljiva na mnoge implikacije jezičkog ponašanja, ma koliko malo (ili nimalo) one bile podložne svesnoj analizi. Sve u svemu, nije preterano reći da jedna od zaista važnih funkcija jezika jeste to da društvu stalno predočava psihološki položaj koji imaju svi njegovi članovi.

Pored tog opštijeg izražavanja ili potvrđivanja ličnosti, na umu valja imati i značajnu ulogu koju jezik igra kao zamensko sredstvo izražavanja za one pojedince koji u prilagođavanju sredini pomoću obrazaca primarne radnje imaju više teškoća no što je uobičajeno. Čak i u najprimitivnijim kulturama, određena strateška reč verovatno će biti moćnija od neposrednog udarca. Nije mudro govoriti suviše olako o »pukim« rečima, jer se time može ugroziti vrednost, a možda i samo postojanje civilizacije i ličnosti.

Jezici sveta mogu da se razvrstavaju ili strukturalno ili genetički. Prikladna strukturalna analiza jeste veoma složen posao, i do sada, čini se, nije predložena nijedna klasifikacija koja se pravično odnosi prema svem zapanjujuće šarolikom mnoštvu poznatih formi. Korisno je razabrati tri odelita merila takve klasifikacije: relativnu meru sinteze i razrađenosti reči u jednom jeziku; stupanj do kojeg se različiti delovi jedne reči stapaju jedan s

drugim; i razmere do kojih se osnovni relacijski pojmovi datog jezika neposredno izražavaju kao takvi. Što se sinteze tiče, jezici se razvrstavaju u dugi niz od izdvajajućeg tipa*, gde je napose uzeta reč u suštini nerazložljiva, do tipa kakav predstavljaju mnogi jezici američkih Indijanaca, u kojima je pojedinačna reč, funkcionalno uzev, često jednakovrednica** rečenice, s mnogim konkretnim referencijama, koje bi, u većini drugih jezika, zahtevale upotrebu većeg broja reči. Pogodno je razabrati četiri stupnja sinteze: izdvajajući tip, slabo sintetički tip, potpuno sintetički tip, i polisintetički tip. Klasčan primer prvog tipa jeste kineski, u kojem nije dozvoljeno da se reči jezika menjaju unutarnjim promenama niti dodavanjem prefiksnih ili sufiksnih elemenata, radi izražavanja pojmova poput onih o broju, vremenu, obliku, padeškoj vezi, itd. Čini se da je to jedan od manje uobičajenih tipova jezika, i ponajbolje ga predstavlja izvestan broj jezika iz istočne Azije. Pored samog kineskog, kao primeri se mogu navesti još sijamski ili tai, burmanski, moderni tibetanski, anamitski, i kmerski ili kambodžanski jezik. Starije gledište, po kojem takvi jezici predstavljaju neobično primitivan stupanj u evoluciji jezika, sada se može odbaciti kao zastarelo. Sva dokazna građa upućuje na suprotnu hipotezu — da takvi jezici predstavljaju logički ekstremne stupnjeve analitičkog razvoja sintetičnijih jezika, koji su, usled procesâ fonetskog rascelinjenja, analitičkim sredstvima morali preizraziti kombinacije ideja prvobitno izražavane unutar okvira pojedinačne reči. Slabo sintetički tip ponajbolje se predstavlja većinom najpoznatijih modernih jezika Evrope, kao što su engleski, francuski, španski, italijanski, nemački, holandski i danski. U takvim jezicima reči se u isveznoj meri menjaju,

* Eng. *isolating type*. — Prim. prev.
** Eng. equivalent. — Prim. prev.

ali je formalno razrađivanje reči tek umereno. Množina se u engleskom i francuskom, na primer, gradi relativno jednostavno, a u sistemima vremenâ i načinâ svih jezika ovoga tipa teži se korišćenju analitičkih metoda, kao dopuni za starije sintetičke metode. Treću skupinu jezika predstavljaju jezici poput arapskoga i ranijih indoevropskih jezika, kao što su sanskrt, latinski i helenski (starogrčki). Sve su to jezici velike formalne složenosti, u kojima se klasifikacione ideje, kao što su rod, broj, padeške veze, vreme i način, izražavaju sa zamašnom potankošću i na mnoge raznolike načine. Usled bogatih formalnih implikacija pojedinačne reči, rečenica je sklona da ne bude toliko nabijena energijom ni tako sređena kao u prethodno pomenutim tipovima jezika. Konačno, u polisintetičkim jezicima, formalnoj složenosti obrade osnovnih relacijskih ideja dodaje se i sposobnost da se više logički odelitih, konkretnih ideja raspoređuje u sređenu celinu unutar okvira pojedinačne reči. Klasični primeri za ovaj tip jesu eskimski i algonkin.

Jezici se mogu zgodno grupisati u četiri tipa i sa stanovišta mehaničke kohezivnosti s kojom se združuju elementi reči. Prvi tip, u kojem uopšte nema takvog procesa spajanja, jeste izdvajajući, o kojem je već bilo reči. Drugom tipu pripadaju svi oni jezici u kojima se data reč može prikladno razložiti na mehanički skup elemenata, od kojih svak ima manje-više jasno utvrđeno značenje i redovno se upotrebljava u svim drugim rečima u koje ulazi s njim povezana predstava. To su takozvani slepljujući (aglutinativni) jezici. Izgleda da se većina jezika služi tom tehnikom slepljivanja elemenata, koja se odlikuje velikom prednošću spajanja logičke analize s ekonomičnošću sredstava. Altajski jezici, čiji je dobar primer turski, kao i afrički jezici iz grupe bantu, po formi su slepljujući.

U trećem tipu, u takozvanim promenskim (inflektivnim) jezicima, stupanj jedinstva između korenskog elementa ili osnove reči i preinačujućih prefiksâ ili sufiksâ veći je negoli u slepljujućim jezicima, tako da se u mnogim slučajevima osnova teško izdvaja i protivstavlja elementima koji su uz nju prirasli. Međutim, od toga je još značajnija činjenica što ovde, za razliku od slepljujućih jezika, nalazimo manje-više potpunu jediničnu saobraznost između određenog jezičkog elementa i pojma na koji on ukazuje. U latinskom, na primer, pojam množine izražava se na više različitih načina, koji su, kako izgleda, fonetski slabo povezani jedan s drugim. Na primer, završni samoglasnik ili dvoglasnik u rečima *equi* (konji), *dona* (darovi), *mensae* (stolovi), i završni samoglasnik i suglasnik u reči *hostes* (neprijatelji), jesu funkcionalno jednakovredni elementi, čija rasprostranjenost zavisi od čisto formalnih i istorijskih činilaca, bez ikakve logičke relevantnosti. Štaviše, pojam množine se u slučaju glagola izražava sasvim drukčije — na primer, s dva završna suglasnika u reči *amant* (oni vole). Svojevremeno je bilo u modi protivstavljati, u povoljnom smislu, ta »hemijska« svojstva promenskih jezika poput latinskog i helenskog trezveno mehaničkom kvalitetu jezika kao što je turski. No, takve procene mogu se sada odbaciti kao zastarele i subjektivne. Jer one su očito bile uslovljene činjenicom da stručnjaci koji su pisali na engleskom, francuskom i nemačkom nisu bili kadri izbeći da jezičke strukture koje su najbolje poznavali racionalizovanjem uzdižu do položaja idealne prednosti.

Izdankom promenskih jezika može se smatrati četvrta grupa — a to su jezici u kojima su procesi stapanja, uslovljeni delovanjem složenih fonetskih zakona, toliko poodmakli da dovode do stvaranja obrazaca unutarnje

promene jedrenih elemenata govora. Takvi poznati engleski primeri kao što su reči »sing«, »sang«, »sung«, »song«* mogu poslužiti da se dâ neka predstava o prirodi tih struktura, koje možemo nazvati »simbolističkima«. Vrste unutarnje promene koje se mogu razabrati jesu promene u glasovnoj kakvoći, u suglasnicima, i u količini glasova, razni tipovi udvajanja ili ponavljanja, promene u glavnom naglasku, i, kao što je slučaj u kineskom i mnogim afričkim jezicima, promene u tonskoj visini glasa. Klasičan primer ovog tipa jezika jeste arapski, u kojem se, kao i u drugim semitskim jezicima, jedrena značenja izražavaju sledovima suglasnika, koji se, međutim, moraju povezivati značenjskim samoglasnicima, čiji obrasci nizanja ustanovljuju određene funkcije, nezavisne od značenjâ predočenih suglasničkim okvirom.

Istančanost i tehnika analize reči možda su logički i psihološki manje značajne za gramatičku obradu negoli izbor i tretman osnovnih relacijskih pojmova. Bilo bi, međutim, veoma teško smisliti zadovoljavajuću pojmovnu klasifikaciju jezika, usled raznolikosti pojmova i klasifikacija ideja koje se ilustruju jezičkom formom. U indoevropskim i semitskim jezicima, na primer, razvrstavanje imenica na osnovu roda jeste jedno od životno važnih načela strukture; no, u većini drugih jezika sveta to načelo nije prisutno, iako nalazimo druge metode klasifikovanja imenica. S druge strane, vremenske ili padeške veze mogu da budu formalno važne u jednom jeziku — na primer, latinskom — a od relativno male gramatičke važnosti u nekom drugom, iako se o logičkim referencijama što ih takve forme implikuju prirodno mora na neki način voditi računa u ekonomici jezika — kao, na primer, pisanjem posebnih reči u okviru date rečenice.

* Otprilike, »pevam«, »pevah«, »pevano«, »pesma«. — Prim. prev.

Možda je najbitnija pojmovna klasifikacija ona koja se tiče izražavanja osnovnih sintaksnih veza kao takvih, nasuprot njihova izražavanja u nužnom spoju s pojmovima jednog konkretnog reda. U latinskom, na primer, pojam podmeta jednog predikata nikad nije izražen čisto u formalnom smislu, pošto za tu vezu nema odelitog simbola. Nemogućno je izraziti tu vezu a da se u isti mah ne definišu broj i rod podmeta rečenice. Ima, međutim, jezika u kojima se sintaksne veze izražavaju čisto, bez pridodatih implikacija nerelacijske vrste. Stoga možemo govoriti o čistim relacijskim jezicima, kao protivstavljenima mešovitim relacijskim jezicima. Većina jezika koje poznajemo pripada ovoj drugoj kategoriji. Po sebi se razume da takva pojmovna klasifikacija nema nikakve neposredne veze s druga dva pomenuta tipa klasifikacije.

Genetičko razvrstavanje jezikâ jeste ono kojim se jezici sveta pokušavaju rasporediti u grupe i podgrupe, shodno glavnim linijama njihove istorijske povezanosti, što se može učiniti ili na osnovu dokumentarne građe ili brižljivim poređenjem proučavanih jezika. Zahvaljujući dalekosežnom dejstvu sporih fonetskih promena, kao i drugim uzrocima, jezici koji su isprva bili tek dijalekti iste forme govora razišli su se toliko da nipošto nije očito da su oni samo razvojem uposebljeni oblici jednog istog prototipa. Ogroman rad uložen je u genetsko razvrstavanje i podrazvrstavanje jezika sveta, ali vrlo mnogo problema još čeka da bude istraženo i rešeno. Sada se pouzdano zna da postoje neke vrlo velike grupe jezika, ili porodice, kako ih često nazivaju, čije članove, grubo govoreći, možemo posmatrati kao neposredne potomke jezikâ kojima se teorijski mogu rekonstruisati glavni fonetski i strukturalni obrisi. Očito je, međutim, da se jezici mogu toliko udaljiti jedan od drugoga da u njima ostane malo traga njihove prvašnje

povezanosti. Stoga je vrlo opasno pretpostavljati da jezici, samo zato što nema dokaza, nisu, u krajnjoj liniji, uraznoličeni članovi jedne jedine genetske skupine. Opravdano je samo protivstavljati jezike za čiju se istorijsku srodnost zna jezicima za koje se ne zna da li su bili povezani. Jezike čije su veze poznate nije opravdano protivstavljati jezicima za koje se zna da nisu srodni.

Usled činjenice da su se jezici uraznoličavali nejednakom brzinom, i zahvaljujući važnim dejstvima kulturne difuzije — koja su dovela do toga da se strateški postavljeni jezici, poput arapskog, latinskog i engleskog, rasprostrane na štetu drugih jezika, po velikim delovima sveta — ustanovljeno je da, s obzirom na raspoređenost jezičkih porodica, preovlađuju veoma različni uslovi. U Evropi su, na primer, danas zastupljene samo dve značajne porodice jezika — indoevropski i ugro-finski jezici, čiji su primeri finski i mađarski. Baskiski dijalekti iz južne Francuske i severne Španije jesu preživeli ostaci jedne druge i očito izdvojene skupine. S druge strane, u domorodačkoj Americi došlo je do krajnjeg jezičkog uraznoličavanja, te se mora razabrati iznenađujuće velik broj suštinski nesrodnih jezičkih porodica. Neke od tih porodica pokrivaju vrlo male oblasti, dok su druge, poput algonkinskih i atabaskanskih jezika Severne Amerike, rasprostranjeni na velikim teritorijama. Tehnika ustanovljivanja jezičkih porodica suviše je složena da bismo se ovde njome bavili. Dovoljno je reći da su nasumična poređenja reči od male važnosti. Iskustvo pokazuje da se između jezika u jednoj grupi mogu uspostaviti vrlo precizne fonetske veze, i da, u celini uzev, osnovne morfološke osobenosti teže da se očuvaju tokom izuzetno dugih razdoblja. Tako je moderni litvanski, u pogledu strukture, rečnika, pa čak, u velikoj meri, i fonemskog obrasca umnogome jezik

kakav se mora uzeti za prototip svih indoevropskih jezika.

Uprkos činjenici da strukturalne klasifikacije, teorijski uzev, nisu povezane s genetičkima, i uprkos činjenici da se može pokazati kako jezici utiču na drugi, ne samo u pogledu fonetike i rečnika već i, u znatnoj meri, s obzirom na strukturu, ne nalazi se često da jezici jedne genetske grupe ispoljavaju krajnje nepomirljive strukture. Tako čak i engleski, koji je jedan od ponajmanje konzervativnih indoevropskih jezika, ima mnoge dalekosežne elemente strukture zajedničke s tako dalekim jezicima kao što je, na primer, sanskrt, nasuprot, recimo, baskiskom ili finskom. S druge strane, ma koliko da se uzajamno razlikuju, asirski, moderni arapski i semitski jezici Etiopije ispoljavaju mnoge naličnosti u pogledu fonetike, rečnika i strukture, koje ih odmah odvajaju od, recimo, turskog ili crnačkog jezika iz gornjeg toka Nila.

Celovito racionalno objašnjenje jezičke promene, koje bi, poput nje same, doista obuhvatilo mnoge od najsloženijih psiholoških i socioloških procesâ, još nije na zadovoljavajući način razrađeno, ali se izvestan broj opštih procesa već ocrtava dovoljno jasno. U praktične svrhe, unutarnje promene mogu se razlikovati od promena uslovljenih dodirom s drugim jezičkim zajednicama. Između tih dveju grupa promena ne može se povući oštra granična linija, zato što je jezik svakog pojedinca odelit psihološki entitet po sebi, pa će sve unutarnje promene, na kraju krajeva, verovatno biti neobično daleke ili istančane forme promena uslovljenih dodirom. Razlika koju smo povukli ima, međutim, veliku praktičnu vrednost, utoliko pre što među antropolozima i sociolozima postoji sklonost da isuviše nestrpljivo operišu s masovnim jezičkim promenama izazvanim spoljašnjim etničkim i kulturnim uticajima. Ogroman istra-

živački rad koji je utrošen na istoriju pojedinih jezika i grupa jezika veoma jasno pokazuje da najmoćniji činioci uraznoličavanja nisu spoljašnji uticaji, kako se obično mislilo, već pre one vrlo spore ali moćne nesvesne promene u izvesnim pravcima koji se čine implicitnima u fonetskim sistemima i morfologijama samih tih jezika. Ta »pomeranja« su snažno uslovljena nesvesnim formalnim osećanjima i nužnima ih čini nesposobnost ljudskih bića da na jedan trajno dati način aktualizuju idealne obrasce.

Jezičke promene mogu se razložiti na fonetske promene, promene forme i promene rečnika. Među svima njima, fonetske se promene čine najvažnijima i najmanje dostupnima neposrednom posmatranju. Činioci koji do njih dovode verovatno su krajnje složeni i bez sumnje uključuju delovanje nejasnih simbolika koje određuju uzajamne veze različnih starosnih grupa. Međutim, ne mogu se sve fonetske promene objasniti pomoću društvene simbolike. Čini se da za mnoge od njih valja zahvaliti delovanju nesvesnih mehanizama štednje u stvaranju ili spajanju glasova. U vezi s unutarnjom fonetskom promenom najupečatljiviji je visok stepen njene pravilnosti. Upravo toj pravilnosti, bez obzira na njen konačni uzrok, treba više no ma kojem drugom pojedinačnom činiocu zahvaliti za zavidnu meru tačnosti što ju je lingvistika dostigla kao istorijska disciplina. Promene u gramatičkoj formi obično slede za tragom razornih fonetskih promena. U mnogim slučajevima se može videti kako se nepravilnosti stvorene rascelinjujućim dejstvom fonetske promene izravnavaju analognim širenjem pravilnijih formi. Sasvim je razumljivo da će sabirno dejstvo tih korektivnih promena izmeniti mnoge pojedinosti u strukturi jezika, a ponekad čak i neke njegove osnovne odlike. Promene u rečniku uslovljene

su mnogim različnim uzrocima, većina kojih je pre kulturne negoli strogo jezičke prirode. Suviše česta upotreba jedne reči, na primer, može je svesti na otrcani izraz, tako da je treba zameniti nekom novom rečju. S druge strane, promene u stavu mogu izvesne reči, s njihovim tradicionalnim prizvucima značenja, učiniti neprihvatljivima za mlađi naraštaj, tako da one teže zastarivanju. Najvažniji pojedinačni izvor rečničkih promena verovatno je tvorba novih reči, po analogijama koje su se raširile od malobrojnih specifičnih reči.

Od jezičkih promena izazvanih očitijim tipovima dodira najvažniju ulogu u istoriji jezika igra, čini se, »pozajmljivanje« reči preko jezičkih granica. To pozajmljivanje prirodno ide ruku pod ruku s kulturnom difuzijom. Analiza porekla reči u datom jeziku često je značajan pokazatelj smera kulturnog uticaja. Engleski rečnik, na primer; veoma je bogato raslojen u kulturnom smislu. Razni slojevi pozajmica iz ranog latinskog, srednjovekovnog francuskog, humanističkog latinskog i grčkog, te modernog francuskog jezika sačinjavaju prilično precizno merilo vremena, razmera i prirode delovanja različnih stranih kulturnih uticaja koji su doprineli oblikovanju engleske kulture. Uočljivo odsustvo nemačkih pozajmica u engleskom, sve do najnovijeg razdoblja — nasuprot velikom broju italijanskih reči, koje su usvajane u vreme renesansa i kasnije — takođe je istorijski značajna činjenica. Difuzijom kulturno značajnih reči, poput onih koje se tiču umetnosti, književnosti, crkve, vojnih poslova, sporta i biznisa, izrastaju značajni nadnacionalni rečnici, koji se doista unekoliko suprotstavljaju izolacionom dejstvu velikog broja jezika što se još govore u modernom svetu. Takva pozajmljivanja odvijala su se u svim pravcima, ali se broj istinski važnih izvornih jezika može smatrati iznenađujuće

malim. Među važnijima su kineski, koji je zasitio rečnike korejskog, japanskog i anamitskog; sanskrt, koji je izvršio ogroman uticaj na kulturni rečnik srednje Azije, Indije i Indokine; te arapski, helenski, latinski i francuski. Engleski, španski i italijanski takođe su bili od velikog značaja kao posrednici u prenošenju kulture, ali se njihov uticaj čini manje dalekosežnim od uticaja upravo pomenutih jezika. Kulturni uticaj jednog jezika nije uvek u izravnoj srazmeri s njemu prirođenom književnom zanimljivošću niti s kulturnim položajem koji su njegovi korisnici imali u istoriji sveta. Na primer, mada je nosilac neobično značajne kulture, hebrejski doista nije izvršio tako važan uticaj na druge jezike Azije kao aramejski, bratski mu jezik istog semitskog soja.

Fonetski uticaj koji vrši jedan strani jezik može biti vrlo zamašan, i obilna građa pokazuje da dijalekatske osobenosti često nastaju kao ishod nesvesnog prenošenja fonetskih navika iz jezika u kojem je čovek odrastao u jezik što ga je usvojio kasnije u životu. Međutim, mimo takvih potpunih promena u govoru, u oči pada i činjenica da razlučne* fonetske osobine teže da se rasprostrane po širokim područjima, bez obzira na rečnike i strukture obuhvaćenih jezika. Jedan od najupadljivijih primera takvog rasprostiranja nalazimo među indijanskim jezicima s tihookeanske obale Kalifornije, Oregona, Vašingtona, Britanske Kolumbije i južne Aljaske. Tu nalazimo velik broj apsolutno odelitih jezika, koji pripadaju, koliko smo mi kadri reći, izvesnom broju genetski nesrodnih porodica, a ipak imaju zajedničke mnoge važne i razlučne fonetske osobine. Slična je činjenica i rasprostranjenost izvesnih naročitih fonetskih osobina kako u slovenskim tako i u ugro-finskim jezicima, koji im

* Eng. *distinctive*. — Prim. prev.

nisu srodni. Takvi procesi fonetske difuzije moraju biti uslovljeni uticajem ljudi koji govore po dva jezika, i tako deluju kao nesvesni posrednici u širenju fonetskih navika po širim područjima. Primitivan čovek nije izdvojen, i dvojezičnost je verovatno isto toliko važan činilac u dodirima primitivnih grupa koliko je to i na istančanijim razinama.

Mišljenja se razlikuju s obzirom na čisto morfološki uticaj jednog jezika na drugi, nasuprot više spoljašnjem tipu fonetskih i leksičkih uticaja. Nema sumnje da se i takvi uticaji moraju uzeti u obzir, ali dosad nije dokazano da oni deluju u iole većoj meri. Na primer, uprkos vekovima uzajamnih dodira semitskih i indoevropskih jezika, nije nam poznat nijedan jezik koji bi bio nesumnjiva mešavina struktura tih dveju porodica. Slično tome, iako je japanski preplavljen pozajmicama iz kineskog, reklo bi se da kineski nije izvršio nikakav strukturalni uticaj na japanski.

Jedan tip uticaja koji nije baš pitanje ni rečnika niti jezičke forme u uobičajenom smislu reči, i kojem je dosad posvećivano nedovoljno pažnje, jeste uticaj obrazaca značenja. Na primer, upadljiva je činjenica moderne evropske kulture da, iako se stvarni izrazi upotrebljavani za izvesne ideje mogu neizmerno razlikovati od jednog do drugog jezika, opseg smisla tih jednakovrednih izraza teži da bude veoma sličan u svima njima, tako da rečnik jednog jezika teži da u velikoj meri bude psihološki i kulturni prevod rečnika drugoga. Prosti primer te vrste bio bi prevod termina kakav je »Your Excellency« (Ekselencijo) na jednakovredne ali etimološki nesrodne izraze na ruskom. Drugi takav primer bila bi zanimljiva uporednost u davanju imenâ za bračne rodbinske veze na engleskom, francuskom i nemačkom. Izrazi kao što su »mother-in-law«, »belle-mère« i

»Schwiegermutter«* nisu, strago uzev, jednakovredni ni etimološki ni s obzirom na doslovno značenje, ali su oblikovani na istovetan način. Tako su »mother-in-law« i »father-in-law«** uporedni, u pogledu nomenklature, sa »belle-mère« i »beau-père«, te sa »Schwiegermutter« i »Schwiegervater«. Ovi izrazi daju jasan slikovit primer za difuziju jednog jezičkog obrasca, koji, opet, verovatno izražava sve veće osećanje sentimentalnog ekvivalenta krvnog i bračnog srodstva.

Neosporna je važnost jezika kao celine za definisanje, izražavanje i prenošenje kulture. Isto je tako jasna relevantnost jezičkih pojedinosti, kako sadržinskih tako i formalnih, za dublje razumevanje kulture. Međutim, iz toga ne sledi zaključak da postoji prosta saobraznost između određene forme jednog jezika i forme kulture onih koji ga govore. Sklonosti da se u jezičkim kategorijama vide neposredni izrazi javnih obrisa kulture — koja je, izgleda, ušla u modu među nekim sociolozima i antropolozima — valja se odupirati kao stavu za koji stvarne činjenice nipošto ne jamče. Nema nikakve opšte korelacije između tipa kulture i strukture jezika. Koliko se dâ videti, izdvajajući ili slepljujući ili promenski tip jezika mogućan je na svakoj razini civilizacije. Niti se čini da prisustvo ili odsustvo gramatičkog roda, na primer, može biti iole relevantno za naše razumevanje društvene organizacije ili religije ili folklora s tim jezikom združenih ljudi. Kad bi bilo ikojeg takvog paralelizma, kako se ponekad tvrdi, sasvim bi nemogućno bilo shvatiti brzinu kojom se kultura širi, uprkos dubokim jezičkim razlikama između zajednica koje uzimaju i onih koje daju u zajam.

---

* U nas *tašta*, odnosno *svekrva;* u zapadnoj, hrvatskosrpskoj varijanti za ovakvu rodbinsku vezu postoji jedinstven, te ovde pogodniji par termina: *punac i punica.* — Prim. prev.

** *Svekar, tast, punac.* — Prim prev.

Drugim rečima, kulturni smisao jezičke forme leži na razini mnogo dubljoj od one javne razine određenog kulturnog obrasca. Tek se veoma retko, u stvari, može tačno pokazati kako je jedna kulturna odlika imala nekog uticaja na osnovnu strukturu jezika. To odsustvo saobraznosti može unekoliko biti uslovljeno činjenicom da se jezičke promene ne odvijaju istom brzinom kao većina kulturnih promena — koje su, u celini uzev, daleko brže. Ne popuštajući drugom jeziku, koji mu osvaja mesto, jezičko ustrojstvo, umnogome zato što je nesvesno, teži da se beskonačno održava, i ne dopušta da kulturne potrebe koje se menjaju ozbiljno utiču na njegove osnovne formalne kategorije. Ako bi, dakle, forme kulture i jezika uzajamno bile potpuno saobrazne, priroda procesa koji dovode do jezičkih, odnosno kulturnih promena ubrzo bi uslovila i nestajanje neophodne saobraznosti. Upravo to otkrivamo kao puku opisnu činjenicu. Logički se ne može braniti stav da muškom, ženskom i srednjem rodu nemačkog i ruskog jezika* treba i dalje puštati na volju u modernom svetu; ali svaki intelektualistički pokušaj da se ti nepotrebni rodovi iskorene bio bi očito jalov, jer obični korisnik tih jezika doista ne oseća sukob koji traži logičar.

Drukčije stvar stoji kad s opšte forme pređemo na pojedinosti sadržine jednog jezika. Rečnik je veoma osetljiv pokazatelj kulture jednog naroda, a promene značenja, nestajanje starih reči, te stvaranje i pozajmljivanje novih zavise od istorije kulture kao takve. Jezici se veoma razlikuju s obzirom na prirodu svojih rečnikâ. Razlučenja koja nama izgledaju neizbežna mogu da budu potpuno zanemarena u jezicima koji odražavaju neki drukčiji tip kulture, mada ti jezici, opet, nastoje na razlučenjima koja su potpuno nepojmljiva za nas.

---

* Kao i našeg, srpskohrvatskog jezika. — Prim. prev.

Takve rečničke razlike daleko prevazilaze nazive kulturnih objekata kao što su vrh strele, grb ili topovnjača. One isto toliko važe i za duhovni svet. U nekim jezicima, na primer, teško bi bilo izraziti razliku koju osećamo između glagola »to kill« i »to murder«, prosto zato što se osnovna pravna filozofija koja određuje našu upotrebu tih reči ne čini prirodnom za sva društva.** Apstraktni termini, koji su nam toliko potrebni za mišljenje, mogu da budu retki u jeziku čiji korisnici formulišu svoje ponašanje na pragmatičniji način. S druge strane, pitanje prisustva ili odsustva apstraktnih imenica može biti združeno s fundamentalnom formom jezika; a postoji velik broj primitivnih jezika čija struktura omogućuje vrlo lako stvaranje i korišćenje apstraktnih imenica u vezi sa kakvoćom ili radnjom.

Postoje mnogi naročiti jezički obrasci, zanimljivi za poslenika u društvenim naukama. Jedan od njih jeste sklonost da se na izvestan broj reči ili naziva stavljaju tabui. Među primitivnim narodima, na primer, veoma je rasprostranjen običaj da se tabu stavlja ne samo na upotrebu imena nedavno preminule osobe već i na svaku reč koju korisnici tog jezika osećaju kao etimološki vezanu s tim imenom. To znači da se ideje često moraju izražavati zaobilazno, ili da se neki izrazi moraju pozajmljivati od susednih dijalekata. Ponekad su izvesna imena ili reči odviše sveti da bi se izgovarali izvan veoma posebnih uslova, pa se razvijaju neobični obrasci ponašanja, smišljeni samo zato da ljude spreče da se služe takvim zabranjenim izrazima. Primer za to jeste jevrejski običaj da se hebrejski naziv za boga ne izgovara kao Jahve ili Jehova, već kao Adonai, »Moj Gospo-

** Ta bi se razlika u našem jeziku, uz neveliko natezanje, mogla izraziti razlikom između glagola *ubiti* i *umoriti*, ukoliko prvi podrazumeva radnju učinjenu pre iz nehata ili u pomami, a drugi radnju preduzetu smišljeno, hotimice. — Prim. prev.

de«. Takvi običaji nama izgledaju čudni, ali bi za mnoge primitivne zajednice podjednako neobična bila naša nevoljkost da tzv. skaredne reči izgovaramo u normalnim društvenim okolnostima.

Drugu vrstu posebnih jezičkih pojava čini upotreba ezoteričnih jezičkih izuma, kao što su lozinke ili tehničke terminologije za ceremonijalne stavove ili postupke. Među Eskimima, na primer, vrač neguje poseban rečnik, nerazumljiv za one koji nisu članovi njegove gilde. Posebne dijalekatske forme ili drukčije osobeni jezički obrasci često se u primitivnih naroda koriste za tekstove pevanih pesama. Ponekad, kao u Melaneziji, ti tekstovi pesama nastaju pod uticajem susednih dijalekata. Ta pojava je neobično slična našim običajima da radije pevamo pesme na italijanskom, francuskom ili nemačkom, negoli na engleskom, i verovatno je da su istorijski procesi koji dovode do tog paralelnog običaja po prirodi slični. Takođe se mogu pomenuti lopovski žargon i tajni jezici dece. A ovi nas uvode među naročite jezike znakova i gestova, od kojih su mnogi neposredno zasnovani na govornom ili pisanom jeziku; čini se da oni postoje na mnogim razinama kulture. Znakovni jezik Prerijskih Indijanaca Severne Amerike nastao je u odziv na potrebu za nekim sredstvom opštenja među plemenima koja su govorila uzajamno neshvatljivim jezicima. Unutar hrišćanske crkve možemo zapaziti razradu gestovnih jezika u redovima kaluđera zakletih na ćutanje.

Ne samo jezik ili neka terminologija već i puka spoljašnja forma u kojoj se jezik piše može postati važna kao simbol čuvstvene ili društvene odelitosti. Tako su hrvatski i srpski u suštini jedan isti jezik, ali se predočavaju u vrlo različnim spoljašnjim formama, budući da se prvi piše latinicom, a drugi ćirilskim pismenima istočne pravoslavne crkve. Ta spoljna razlika, združena

s verskom, zacelo ima vrlo važnu funkciju da kod ljudi koji govore veoma srodnim jezicima ili dijalektima, ali koji iz čuvstvenih razloga ne žele da se utope u neku veću celinu, spreči razvoj odviše jasne svesti o tome koliko su doista slični jedni drugima.

Odnos jezika prema nacionalizmu i internacionalizmu postavlja izvestan broj zanimljivih socioloških problema. Antropologija oštro razlučuje etničke jedinice zasnovane na rasi, na kulturi i na jeziku. Ona ukazuje na to da se te jedinice ne moraju podudarati u slučaju jezika — i da se, doista, u stvarnosti one često i ne podudaraju. No, s pojačanim naglašavanjem nacionalizma u moderno vreme, pitanje simboličkog značenja rase i jezika dobilo je novi smisao i, ma šta mogao reći naučnik, nestručnjak je sve više sklon da kulturu, jezik i rasu vidi kao tek različne vidove jedinstvene društvene celine, koju, opet, teži da poistovećuje s takvim političkim entitetima kao što su Engleska ili Francuska ili Nemačka. Ističući, kao što to lako može da učini antropolog, da kulturne podele i nacionalnosti prekoračuju jezičke i rasne grupe, sociolog ne rešava svoj problem, pošto oseća da neanalitička osoba mora u svom ponašanju celinski oslikati pojam nacije i nacionalnosti, kao pojam koji u sebi nosi stvarnu ili pretpostavljenu konotaciju kako rase tako i jezika. Sa tog stanovišta odista je malo važno da li istorija i antropologija potkrepljuju popularno poistovećivanje nacionalnosti, jezika i rase. Važno je držati se činjenice da pojedinačni jezik teži da postane podesan izraz jedne samosvesne nacionalnosti i da će takva jedna grupa, uprkos svemu što poslenik u fizičkoj antropologiji može učiniti, iskonstruisati sebi rasu kojoj treba pripisati tajanstvenu moć stvaranja jednog jezika i jedne kulture, kao dvojnih izrazâ njenih psihičkih osobenosti.

Što se jezika i rase tiče, istina je da su glavne ljudske rase u prošlosti težile da se jedna od druge odvajaju značajnim jezičkim razlikama. Međutim, to je manje važno no što bi se moglo pomisliti, pošto su jezička uraznoličenja unutar svake rase upravo isto toliko dalekosežna poput onih do kojih dolazi preko rasnih granica, a ipak se pri tom uopšte ne poklapaju s podrasnim jedinicama. Čak ni velike rase nisu uvek razlučene jezicima. Upravo je to slučaj malajsko-polinezijskih jezika, koje govore narodi u rasnom pogledu toliko različni kao što su Malajci, Polinežani i melanezijski Crnci. Nijedan od velikih jezika modernog čoveka ne drži se rasnih granica. Francuski jezik, na primer, govori veoma mešovito stanovništvo, koje je na severu pretežno nordijsko, u središtu alpsko, a na jugu mediteransko, pri čemu je svaka od tih podrasa obilno zastupljena u čitavoj ostaloj Evropi.

Mada su jezičke razlike uvek bile značajni simboli kulturnog razlikovanja, tek su u relativno novije vreme, s preteranim razvojem ideala suverene države i otud proisteklom nestrpljivošću da se otkriju i jezički simboli za taj ideal suvereniteta, jezičke razlike preuzele i nekakvu implikaciju antagonizma. U antičkom Rimu i kroz čitavu srednjovekovnu Evropu mnogobrojne kulturne razlike tekle su naporedo s jezičkima, a politički status rimskog građanina ili činjenica pripadništva rimokatoličkoj crkvi bili su, kao simbol pojedinčevog mesta u svetu, od neizmerno većeg značaja negoli jezik ili dijalekt kojim je on slučajno govorio. Verovatno je sasvim neispravno držati da su jezičke razlike odgovorne za nacionalne netrpeljivosti. Čini se da bi mnogo razložnije bilo pretpostaviti da jedna politička i nacionalna jedinica, kad se konačno oformi, upotrebljava preovlađujući jezik kao simbol svoga identiteta, otkuda se po-

stupno pomalja osobeno moderno osećanje da svaki jezik po pravilu treba da bude izraz odelite nacionalnosti.

U ranija vremena bilo je, izgleda, malo sistematskih nastojanja da se jezik osvajača nameće potčinjenom narodu, premda se često događalo da pokoreno stanovništvo, usled procesa implicitnih u širenju kulture, postepeno preuzima takav osvajačev jezik. O tome svedoči širenje romanskih jezika i savremenih arapskih dijalekata. S druge strane, izgleda da se podjednako često događalo da osvajačka skupina bude kulturno i jezički apsorbovana, i da njen jezik iščezne, bez nužnog ugrožavanja njenog povlašćenog položaja. Tako su se strane dinastije u Kini vazda potčinjavale nadmoćnoj kulturi Kineza, te preuzimale njihov jezik. Na isti su način muslimanski Moguli u Indiji, iako ostajući verni svojoj religiji, učinili jedan od provincijskih dijalekata jezika hindi osnovom hindustanskog, velikog književnog jezika muslimanske Indije. Odlučno represivni stavovi prema jezicima i dijalektima potčinjenih naroda čine se osobenima jedino za evropsku političku filozofiju u relativno novijem vremenu. Nastojanje carske Rusije da poljski uguši zabranom da se taj jezik predaje po školama i slična represivna politika savremene Italije, koja pokušava da nemački iskoreni s teritorije nedavno preuzete od Austrije, primeri su koji rasvetljavaju u modernom svetu povišeni naglasak na jeziku kao simbolu političkog pripadništva.

Kao protivtežu tim represivnim merama, imamo često ponavljani pokušaj manjinskih grupa da svoj jezik uzdignu do statusa sasvim opunomoćenog sredstva kulturnog i književnog izražavanja. Mnogi od tih obnovljenih ili poluproizvedenih jezika nastupili su s talasom otpora političkoj ili kulturnoj netrpeljivosti. Takvi su gelski u Irskoj, litvanski u nedavno stvorenoj republici, i hebrej-

ski cionističkog pokreta. Drugi takvi jezici javili su se miroljubivije, zahvaljujući nekom sentimentalnom zanimanju za mesnu kulturu. Takvi su moderni provansalski iz južne Francuske, donjonemački *(Plattdeutsch)* iz severne Nemačke, frigijski, i norveški *landsmaal.* Veoma je neizvesno da li u dugoročnoj perspektivi mogu uroditi plodom takvi uporni pokušaji da se istinski kulturni jezici naprave od lokalnih dijalekata koji su davno izgubili osnovnu književnu važnost. Neuspeh modernog provansalskog da stane na noge, i vrlo sumnjiv uspeh gelskoga čine verovatnim da će, kako izgleda, posle najnovijeg stremljenja vaskrsavanju minornih jezika, uslediti jadno obnovljeno poravnjavanje govora koji prikladnije izražava internacionalizam što se polako pomalja.

Logična potreba za jednim međunarodnim jezikom u moderno vreme u čudnoj je suprotnosti s ravnodušnošću, pa čak i otporom s kojim većina ljudi razmatra mogućnost njegovog postojanja. Dosadašnji pokušaji da se taj problem reši, među kojima je esperanto verovatno postigao ponajveći praktični uspeh, zahvatili su tek veoma mali postotak ljudi čiji bi međunarodni interesi i potrebe mogli dovesti do želje za prostim i jednoobraznim sredstvom međunarodnog izražavanja, bar za izvesne svrhe. Upravo je u manje značajnim zemljama Evrope, poput Čehoslovačke, esperanto postigao umerene uspehe, i to iz razloga koji su očiti.

U prilog opiranju međunarodnom jeziku svedoči malo šta iz logike ili psihologije. Pretpostavljena izveštačenost jezika kakav je esperanto, ili ma kojeg od jednakovrednih jezika koji su predloženi, besmisleno se preuveličava, jer je sušta istina da u tim jezicima nema praktično ničega što nije preuzeto iz zajedničke baštine reči i formi, koja se postepeno razvila u Evropi. Takav

međunarodni jezik mogao bi, naravno, imati jedino status drugorazredne forme govora, za jasno ograničene svrhe. Tako shvaćeno, učenje jednog konstruisanog međunarodnog jezika ne predstavlja nikakav veći psihološki problem no što je učenje ma kojeg drugog jezika, što se posle detinjstva usvaja posredstvom knjiga i uz svesnu primenu gramatičkih pravila. Odsustvo zanimanja za problem međunarodnog jezika, uprkos očitoj potrebi za jednim takvim jezikom, izvrstan je primer za to koliko malo veze logika ili intelektualna potreba imaju sa sticanjem jezičkih navika. Sticanje čak i najpovršnijeg znanja iz jednog stranog jezika u uobraziljnom pogledu jednakovredno je izvesnoj meri poistovećivanja s nekim narodom ili kulturom. Čisto instrumentalna vrednost takvog znanja često je ravna nuli.

Svaki svesno konstruisani međunarodni jezik mora izići na kraj s jednom velikom poteškoćom: da se ne oseća da on predstavlja neki poseban narod niti kulturu. Otud učenje toga jezika ima vrlo malo simboličkog smisla za prosečnog čoveka, koji ostaje slep za činjenicu da bi takav jezik, lak i pravilan kakav neminovno mora biti, u jedan mah razrešio mnoge njegove obrazovne i praktične probleme. Jedino će budućnost sama pokazati da li logičke prednosti jednog međunarodnog jezika i teorijska potreba za njim mogu da nadvladaju pretežno simbolički otpor s kojim se on mora suočiti. U svakom slučaju, bar je zamišljivo da se jedan od velikih nacionalnih jezika modernog vremena, poput engleskog ili španskog ili ruskog, može tokom vremena naći u položaju jednog *de facto* međunarodnog jezika, bez ikakvog svesnog nastojanja da se on na taj položaj postavi.

OPŠTENJE

Očito je da su za izgradnju društva, njegovih jedinica i pododeljaka, te za sporazume koji preovlađuju među njegovim članovima, neophodni neki procesi opštenja. Premda o društvu često govorimo kao o tradicijom određenoj statičkoj strukturi, ono, u suštini bližem smislu reči, nipošto nije takvo, već predstavlja veoma zapletenu mrežu delimičnih ili potpunih sporazuma među pripadnicima organizacionih jedinica na svim stupnjevima veličine i složenosti, počev od jednog ljubavnog para ili porodice do nekog društva narodâ ili onog sve većeg dela čovečanstva do kojeg se može doći posredstvom svih transnacionalnih ogranaka štampe. Društvo je samo na izgled statički zbir društvenih ustanova; ono se, u stvari, iz dana u dan iznova oživljava ili stvaralački potvrđuje posebnim činovima opštenja do kojih dolazi među jedinkama što u tom društvu sudeluju. Tako se za Republikansku partiju ne može reći da postoji kao takva, već jedino utoliko što se njena tradicija neprestano dopunjava i podržava takvim jednostavnim činovima opštenja kao što je glasanje Džona Doua (John Doe) za republikansku listu, čime se saopštava nekakva poruka, ili kao što je zvanično ili nezvanično okupljanje nekolicine pojedinaca, u određeno vreme i na

određenom mestu, da bi jedan drugome saopštili svoje ideje i eventualno odlučili o kojim bi pitanjima od stvarnog ili umišljenog nacionalnog interesa trebalo dopustiti da se raspravlja mnogo meseci kasnije, na nekom skupu partijskog članstva. Republikanska partija kao istorijski entitet puka je apstrakcija iz hiljada i hiljada takvih jednostavnih činova opštenja, kojima su zajedničke neke stalne referencijalne odlike. Ako ovaj primer proširimo na svako mogućno područje na kojem opštenje ima mesta, ubrzo ćemo uvideti da svaki kulturni obrazac i svaki pojedini čin društvenog ponašanja podrazumevaju opštenje bilo u eksplicitnom ili implicitnom vidu.

Umesno bi bilo povući razliku između nekih osnovnih tehnika, ili primarnih procesa, koji su po prirodi opštenje, i izvesnih tehnika koje samo unapređuju proces opštenja. Iako psihološki možda nije naročito važna, ova razlika ima vrlo opipljiv istorijski i sociološki značaj, utoliko što su osnovni procesi zajednički za sve čovečanstvo, dok se sporedne tehnike javljaju tek na srazmerno istančanim* razinama civilizacije. Među primarnim procesima opštenja u društvu mogu se pomenuti jezik, gest u najširem smislu reči, imitacija javnog ponašanja, te velika i loše definisana skupina implicitnih procesa koji proističu iz javnog ponašanja a koji bi se, prilično nejasno, mogli označiti kao »društvena sugestija«.

Jezik je najeksplicitniji tip komunikativnog ponašanja koji poznajemo. Ovde će biti sasvim dovoljno da ga definišemo time što ćemo istaći da se on, u svakom

* Eng. *sophisticated*. — Pridevom *istančan* (i odgovarajućim izvedenicama) uvek je preveden navedeni engleski pridev, sem kada kontekst obuhvata očita pejorativna značenja, česta u tom engleskom izrazu, u kojem je slučaju korišćen naš pridev *pretanjen*. — Prim. prev.

nama poznatom slučaju, sastoji od apsolutno potpunog referencijalnog aparata fonetskih simbola, kojima se može locirati svaka poznata društvena odnosnica*, uključujući i sve razabrane opažajne podatke što ih u tradiciji nosi društvo kojem taj jezik služi. Jezik je u svakom poznatom društvu komunikativni proces *par excellence*, i izvanredno je važno primetiti da jezik jednog primitivnog društva — ma kakve bile mane tog društva, sudeći sa stanovništva nadmoćnije civilizacije — neminovno predstavlja isto tako pouzdan, potpun i potencijalno stvaralački aparat referencijalne simbolike kakav je i najistančaniji poznati jezik. Za teoriju opštenja (komunikacije) to zapravo znači da je mehanika suvislog sporazumevanja ljudskih bića isto toliko pouzdana i složena i prelivima bogata u jednom društvu koliko i u svakom drugom, primitivnom ili istančanom.

Gest obuhvata mnogo više od samog kretanja rukama i drugim vidljivim i pokretnim delovima tela. Glasovne intonacije mogu da stavove i osećanja registruju s isto toliko smisla kao i stisnuta pesnica, mahanje rukom, sleganje ramenima ili dizanje obrva. Oblast gesta se neprestano prepliće s područjem jezika samog, ali mnoštvo psiholoških i istorijskih činjenica pokazuje da među njima ipak postoje tanana ali čvrsta razgraničenja. Tako, da damo samo jedan primer, konzistentna poruka data jezičkom simbolikom u užem smislu reči, bilo govorom ili pismom, može potpuno protivrečiti poruci koja se saopštava istovremenim sistemom gestova, sastavljenim od pokreta ruku i glave, glasovnih intonacija, te disajne simbolike. Prvi sistem može biti potpuno svesno, drugi sasvim nesvesno primenjen. Jezičko opštenje, nasuprot gestovnom, teži da bude zvanično, te društveno opunomoćeno; otuda se relativno nesvesna sim-

* Eng. *referent*. — Prim. prev.

bolika gestova može intuitivno tumačiti kao, u datom kontekstu, psihološki značajnija od doista upotrebljenih reči. U slučajevima poput ovih suočavamo se sa sukobom eksplicitnih i implicitnih opštenjâ u razvoju pojedinčevog društvenog iskustva.

Osnovni uslov za konsolidovanje društva jeste podražavanje javnom ponašanju. Ovakva podražavanja, iako ne proizlaze iz namere da se opšti, uvek poseduju retroaktivnu vrednost opštenja, jer u procesu mirenja sa običajima društva čovek, u stvari, pristaje na značenja koja su u tim običajima sadržana. Kada neko, na primer, uči da ide u crkvu zato što ostali pripadnici te zajednice određuju ritam takve delatnosti, to je kao da se neko saopštenje prihvata i da se po njemu postupa. Upravo je funkcija jezika da artikuliše i racionalizuje punu sadržinu ovih nezvaničnih opštenjâ u razvitku pojedinčevog društvenog iskustva.

Po prirodi još manje neposredno komunikativna od javnog ponašanja i podražavanja njemu jeste »društvena sugestija«, kao ukupan zbir novih postupaka i novih značenja koja su implicitno omogućena tim tipovima društvenog ponašanja. Tako osobiti metod pobune protiv običaja posećivanja crkve u jednom datom društvu, mada na izgled protivrečan konvencionalnim značenjima toga društva, ipak može da svoj puni društveni smisao izvuče iz stotina prethodno postojećih opštenja koja pripadaju kulturi te skupine kao celine. Važnost neformulisanih i neizrečenih opštenja u jednom društvu toliko je velika da će čovek kome ona nisu intuitivno bliska po svoj prilici biti zbunjen smislom i značajem nekih načina ponašanja, čak i ako je potpuno svestan njihovih spoljašnjih formi i verbalnih simbola koji ih prate. Uglavnom je umetnikova funkcija da artikuliše te tananije nakane društva.

Procesi opštenja ne tiču se samo društva kao takvog; oni su beskrajno raznoliki, i po formi i po značenju, u raznim tipovima ličnih odnosa na koje se društvo razlaže. Otud utvrđeni tip držanja ili određeni jezički simbol nikako ne mora da ima isti komunikativni smisao unutar jedne porodice, među članovima jedne ekonomske skupine ili u okviru nacije kao celine. Uopšte uzev, što je uži krug i što su složeniji sporazumi već postignuti u njemu, to će čin opštenja moći da bude ekonomičniji. Jedna jedina reč izgovorena među članovima kakve prisne skupine može, uprkos svojoj prividnoj nejasnosti i neodređenosti, predstavljati daleko preciznije opštenje od tomova i tomova brižljivo pripremane prepiske između dveju vlada.

Čini se da postoje tri glavne vrste tehnika čiji je cilj da unapređuju opštenje u društvu i njegove osnovne procese. Te bi se tehnike mogle označiti kao jezička prenošenja, kao simbolike koje proističu iz naročitih tehničkih situacija, i kao stvaranje fizičkih uslova pogodnih za čin opštenja. Od jezičkih prenošenja, pismo je najpoznatiji primer; drugi je morzeova azbuka. Za ove i mnoge druge tehnike opštenja zajedničko je to što su — iako, spolja uzev, uopšte ne liče jedna na drugu — organizovane na osnovu primarnog simboličkog ustrojstva, koje nastaje u oblasti govora. Psihološki uzev, dakle, one proširuju komunikativnu prirodu govora na situacije u kojima, iz ovog ili onog razloga, govor nije mogućan.

U posebnijoj vrsti komunikativne simbolike nemogućan je doslovni prevod unazad, na govor, već se može samo parafrazirati svrha opštenja. Tu idu takvi simbolički sistemi kao što su pomorsko opštenje zastavicama ili svetiljkama, upotreba železničkih svetlosnih signala, znaci trubom u vojsci, i dimni signali. Zanimljivo je

primetiti da su ovi sistemi, iako nastaju dosta kasno u istoriji društva, po strukturi znatno jednostavniji od samog jezika. Oni su korisni delimice zato što pomažu u situacijama u kojima se ne mogu upotrebiti ni jezik ni bilo kakav oblik jezičkog prenošenja, a delimice u okolnostima u kojima se želi podstaći automatizam željenog odziva. Tako, budući da je jezik neobično bogat značenjima, kadikad biva pomalo nezgodno ili čak opasno oslanjati se na nj tamo gde se očekuje da odgovor bude »ovo« ili »ono«, »da« ili »ne«.

Očita je važnost proširivanja fizičkih uslova koji doprinose opštenju. Među najbolje primere za to idu železnica, telegraf, telefon, radio i avion. Valja zapaziti da takva oruđa kao što su železnica ili radio nisu, sama po sebi, komunikativne prirode; ona postaju takva samo zato što unapređuju predočavanje onih tipova podsticaja koji deluju kao simboli opštenja ili koji sadrže implikacije komunikativnog smisla. Tako je telefon beskoristan ukoliko sagovornik s druge strane žice ne razume jezik osobe koja ga zove. Isto tako, činjenica da me železnica vozi u neko mesto nema nikakvu stvarnu važnost za opštenje ukoliko ne postoje utvrđene interesne spone koje me vezuju za žitelje tog mesta. Gubeći ove očiglednosti iz vida neki pisci bili su skloni da preuveličavaju važnost koju u moderno vreme ima širenje takvih izuma kao što su železnica i telefon.

Istorija civilizacije obeležena je progresivnim uvećavanjem opsega opštenja. U jednom tipično primitivnom društvu, opštenje je ograničeno na pripadnike plemena i, u najboljem slučaju, na manji broj okolnih plemena, s kojima se održavaju pre povremeni no stalni odnosi, i koja predstavljaju nekakav štitnik između osmišljenog psihološkog sveta — sveta vlastite plemenske kulture — i onog velikog nepoznatog ili nestvarnog koje leži izvan.

Danas, u našoj vlastitoj civilizaciji, pojava neke nove mode u Parizu povezana je nizom brzih i nužnih događaja s pojavom iste mode na tako dalekim mestima kao što su Berlin, London, Njujork, San Francisko i Jokohama. Osnovni razlog ovako upadljive promene u opsegu i brzini opštenja jeste postupna difuzija kulturnih osobina, ili, drukčije rečeno, značenjem bogatih kulturnih reakcija. Među raznim tipovima kulturne difuzije, ona do koje dovodi sami jezik od najveće je važnosti. Naravno, bitno su značajni i sporedni tehnički izumi koji olakšavaju opštenje.

Umnožavanje dalekosežnih tehnika opštenja ima dva značajna ishoda. Pre svega, ono uvećava sami opseg opštenja, tako da se, za izvesne svrhe, celi civilizovani svet pretvara u psihološki ekvivalent jednog primitivnog plemena. S druge strane, to umnožavanje smanjuje važnost puke geografske blizine. Zahvaljujući tehničkoj prirodi tih istančanih sredstava opštenja, delovi sveta geografski veoma udaljeni jedni od drugih mogu, u pogledu ponašanja, biti među sobom u stvari mnogo prisniji negoli neke dve susedne oblasti za koje se, uzev s istorijskog stanovišta, pretpostavlja da se uzajamno bolje razumeju. To, svakako, podrazumeva težnju da se karta sveta izmeni i sociološki i psihološki. Već se sad može reći da tu i tamo rastureni »naučni svet« predstavlja društvenu celinu bez jasno ocrtanog geografskog položaja. Isto tako, svet gradskih veza u Americi prilično oštro odudara od sveta sela. To slabljenje geografskog činioca u društvenom ustrojstvu moraće da, na kraju krajeva, temeljno preuobliči naš stav prema značenju ličnih veza, društvenih klasa, pa čak i nacionalnosti.

Za sve lakše opštenje plaća se izvesna cena: sve je teže zadržati naumljeno opštenje u željenim granicama.

Skroman primer za ovaj novi problem jeste nepreporučljivost davanja nekih vrsta izjava telefonom. Drugi primer je opadanje književnih i umetničkih vrednosti usled predviđenog i ekonomski unosnog »proširenog obraćanja«. Svi ishodi koji zahtevaju izvesnu prisnost razumevanja teže da postanu nezgrapni, pa se zato izbegavaju. Pitanje je da li se očiti porast javnog opštenja takoreći neprestano ne koriguje stvaranjem uvek novih smetnji opštenju. Bojazan da se ne bude suviše lako shvaćen može se, u mnogim slučajevima, prikladnije definisati kao bojazan da se ne bude shvaćen od prevelikog broja ljudi — od tolikog mnoštva, doista, da se njime ugrožava psihološka realnost slike uvećanog ličnog ja suprotstavljenog onome ne-ja.

U celini uzev, međutim, smetnje opštenju se pre osećaju kao mučne i zlokobne. Najznačajnija među tim preprekama u modernom svetu nesumnjivo je velika raznolikost jezikâ. Ogromna količina energije koja se ulaže u posao prevođenja podrazumeva strasnu želju da se jezičke smetnje ublaže što je moguće više. Čini se skoro neizbežnim da, u dugoročnoj perspektivi, civilizovani svet usvoji, radi opštenja unutar sebe, neki jedinstveni jezik, recimo engleski ili esperanto, koji bi se mogao izdvojiti za isključivo i čisto denotativne svrhe.

KULTURA — PRAVA I PATVORENA

Ima izvesnih termina koji poseduju jedno neobično svojstvo. Reklo bi se da njima omeđujemo naročite pojmove, pojmove koji polažu pravo na strogo objektivnu vrednost. U praksi, međutim, ti termini su označnice za nejasna područja mišljenja, koja se kolebaju ili sužavaju ili šire, zavisno od stanovišta svakoga ko ih upotrebi, obuhvatajući opsegom svoga smisla shvatanja koja su ne samo uzajamno neskladna već i delimice protivrečna. Ispitivanje takvih termina ubrzo otkriva da se pod sukobom raznolikih sadržina nahodi sjedinjujući čuvstveni ton. Doista, upravo taj relativno stalni oreol i jeste ono što tako neskladnom nizu shvatanja omogućuje da odgovori na isti zahtev. Tako ono što je za jednog čoveka »zločin« za drugoga je »plemenitost«, a ipak se obojica slažu da je »zločin«, ma šta bio, nepoželjna, a »plemenitost«, ma šta bila, poštovanja dostojna kategorija. Na isti način, termin kao što je *umetnost** može se upotrebiti tako da znači raznolike stvari, ali, ma šta značio, sami taj termin zahteva pažnju punu poštovanja, te izaziva ugodno istančano stanje duha, nekakvo očekivanje uzvišenih zadovoljstava. Ako nam ne godi posebno shvatanje umetnosti koje se nudi ili

* Kurziv prevodiočev.

implikuje u jednom umetničkom delu, mi svoje nezadovoljstvo ne izražavamo iskazom »Onda ja ne volim umetnost«. Ovo kažemo jedino kad smo u nekom vandalskom duhovnom nastrojenju. Obično poteškoću zaobilazimo iskazom »Ali to nije umetnost, već samo dopadljiva konvencionalnost«, ili »To je čista sentimentalnost«, ili »To je tek sirovo iskustvo, građa za umetnost, a ne umetnost sama«. Ne slažemo se u pogledu vrednosti stvarî i veza među stvarima, ali se dosta često slažemo s obzirom na posebnu vrednost neke označnice. Nevolje počinju tek kad se postavi pitanje gde, zapravo, tu označnicu treba nalepiti. Te označnice — možda bi bolje bilo da ih nazovemo *praznim prestolima* — jesu neprijateljice čovečanstva, a ipak nemamo drugog izlaza do da se pomirimo s njima. Mi to činimo ustoličujući svoje omiljene pretendente. Suparnički pretendenti kreću tada u rat na život i smrt, a prestolje na koje oni polažu prava ostaje sjajno blistavo zlatom.

Želja mi je da istaknem prava jednog takvog pretendenta na presto nazvan »kultura«. Ma šta bila, znamo da je kultura dobra stvar, ili da se bar takvom smatra. Predlažem da obrazložim svoje mišljenje o tome kakva vrsta dobre stvari ta kultura jeste.

PROMENLJIVA SHVATANJA KULTURE

Izgleda da se reč »kultura« upotrebljava u tri glavna značenja ili skupine značenja reči. Pre svega, »kulturu« tehnički upotrebljavaju etnolog i istoričar kulture, kao termin koji ovaploćuje ma kakav društveno nasleđeni element u životu čoveka, materijalni i duhovni. Tako definisana, kultura je podudarna sa samim čovekom, jer čak i divljaci na najnižoj razini žive u jednom druš-

tvenom svetu koji se odlikuje složenom mrežom tradicionalno čuvanih navika, postupaka i stavova. Metod lova južnoafričkih Bušmana, verovanje severnoameričkog Indijanca u »lekovitu vradžbinu«, tip tragičke drame Atinjanina iz doba Perikla i elektro-motor savremenog industrijskog sveta jednako su, bez ikakve razlike, elementi kulture, budući da je svaki taj element izdanak kolektivnog duhovnog pregnuća čoveka, i budući da se svaki zadržava za jedno dato vreme ne kao neposredna i automatska ishodnica čisto naslednih svojstava, već posredstvom manje-više svesno podražajnih procesa, sažetih terminima »tradicija« i »društveno nasleđe«. Sa tog su stanovišta sva ljudska bića ili, u svakom slučaju, sve ljudske skupine *kulturizovane**, mada na neizmerno različite načine i na ~~neizmerno~~ različnim stupnjevima složenosti. Za etnologa postoje mnogi tipovi kulture i beskonačno raznoliko mnoštvo elemenata kulture, ali se njima ne pridaje nikakva vrednost u uobičajenom smislu reči. Njegovi termini »viši« i »niži«, ako ih uopšte upotrebljava, ne odnose se ni na kakvu moralnu lestvicu vrednosti već na stupnjeve, stvarne ili pretpostavljene, u nekom istorijskom napredovanju ili nekoj evolucijskoj shemi. Ja ne nameravam da termin »kultura« upotrebljavam u tom tehničkom smislu. »Civilizacija« bi bila zgodna zamena za nj, da nije opštom upotrebom ograničena pre na složenije i istančanije forme kulturnog toka. Da bih izbegao brkanje s drugim primenama reči »kultura«, s upotrebama koje naglašeno obuhvataju primenu neke lestvice vrednosti, ja ću, gde je to nužno, umesto etnologove »kulture« upotrebljavati reč »civilizacija«.

Druga primena našeg termina je uobičajenija. Ona se odnosi na prilično konvencionalni ideal tananosti

* Eng. *cultured*. — Prim prev.

pojedinca, izgrađena na izvesnoj manjoj meri usvojenog znanja i iskustva, ali uglavnom sazdane od niza tipičnih reakcija, koje nose blagoslov jedne klase i jedne tradicije dugog ugleda. Istančanost u oblasti intelektualnih dobara traži se od kandidata za naziv »kulturizovane osobe«, ali samo donekle. Daleko se veći naglasak stavlja na manir, na izvesnu precioznost držanja, koja dobija različne boje, zavisno od prirode ličnosti koja je usvojila taj »kulturizovani« ideal. U najgorem slučaju, ta se precioznost izrođuje u prezrivo udaljavanje od manira i ukusa mase; to je dobro poznati kulturni snobizam. Kad je najtananija, ta se precioznost razvija u blagu i hirovitu vrstu cinizma, u jednu zanetu skeptičnost koja se ni za šta na svetu ne bi dala izneveriti nekim neobičnim oduševljenjem; ovaj tip kulturizovanog manira prikazuje masi, koja tek retko naslućuje poražavajuću igru njegove ironije, jedno angažovanije lice, ali je to stav uzdržanosti, možda još korenitije od čistog snobizma. Izvesna nadmenost obično je *sine qua non* tog drugog tipa kulture. Još jedan od njegovih neizbežnih rekvizita jeste prisan dodir s prošlošću. Sadašnje delanje i mnjenje se, pre i više svega, saglêdaju u svetlosti jedne utvrđene prošlosti, prošlosti beskrajnog bogatstva i slave; ako se uopšte, jedino se u pamisli, ili nikako, takvo delanje i mnjenje tumače kao skup oruđa za gradnju budućnosti. Aveti prošlosti, radije što dalje prošlosti, na svakom koraku pohode tako kulturizovanog čoveka. On je silno osetljiv na njihov i najmanji dodir; on ustuknjuje od korišćenja svoje pojedinačnosti kao stvaralačke pokretačke snage. No, možda je najčudnija pojava u vezi s tako kulturizovanim idealnom upravo njegovo odabiranje posebnih blaga iz prošlosti koja on smatra najvrednijim obožavanja. Taj izbor, koji pukom

spoljašniku* može izgledati nastran, obično se opravdava većim brojem razloga, kojima se ponekad pridaje neka filozofska boja, ali nesačuvstvene osobe čine se sklonima gledištu da su ti razlozi samo *ad hoc* racionalizacije, i da je dati izbor blagâ uglavnom načinjen na osnovu istorijskih slučajnosti.

Ukratko, taj kulturni ideal je ogrtač i privid, ogrtač koji se može umilno uvijati oko nečije ličnosti i privid koji je često veoma dražestan; ali, taj ogrtač je ipak konfekcijska haljina za sve to, a privid ostaje samo privid. U Americi je taj kulturni ideal, u njegovoj kvintesencijskoj formi, biljka egzotičnija negoli u dvoranama Oksforda i Kembridža, odakle je uvezen na ove grube obale, ali njegove odlomke i derivate srećemo dovoljno često. Taj kulturni ideal obuhvata mnoge forme, među kojima je klasična oksfordska samo jedna od najtipičnijih. Takođe postoje kineske i talmudske paralele. Gde god ga našli, taj ideal nam se predočava pod krinkom duhovne baštine koja se po svaku cenu mora očuvati netaknutom.

Treća upotreba termina »kultura« najteže se dâ definisati i na zadovoljavajući način ilustrovati, možda zato što su oni koji se njome služe retko kad u stanju da dadu savršeno jasnu ideju o tome šta zapravo razumevaju pod kulturom. Kultura u trećem smislu reči deli sa našim prvim, tehničkim shvatanjem naglasak na duhovnim posedima grupe, pre negoli pojedinca. Za nju i naše drugo shvatanje zajedničko je, opet, naglašavanje nekih činilaca koji su iz ogromne celine etnologovog kulturnog toka odabrani kao vredniji, osobeniji i značajniji od ostaloga, u jednom duhovnom smislu. Ne bi bilo tačno reći da ta kultura obuhvata sve psihičke elemente civilizacije, kao protivstavljene čisto materijalnima, de-

* Eng. *outsider*. — Prim. prev.

limice zato što bi tako izvedeno shvatanje i dalje sadržavalo ogroman broj relativno beznačajnih elemenata, a delimice zato što bi izvesni materijalni činioci lako mogli imati presudno mesto u celini kulture. Ograničiti taj termin, kako se ponekad čini, na umetnost, religiju i nauku odlikuje se, opet, manom prekrute isključivosti. Možda se svojoj meti možemo ponajviše približiti rekavši da shvatanje kulture koje sada nastojimo da uhvatimo stremi da uključi, u jedinstvenom terminu, one opšte stavove, poglede na život i specifična ispoljenja civilizacije koji jednom posebnom narodu daju njegovo odelito mesto u svetu. Naglašava se ne toliko šta jedan narod čini i veruje, koliko način na koji to što on čini i veruje funkcioniše u njegovom ukupnom životu, smisao koji to ima za nj. Jedan isti element civilizacije može da bude životno važna nit u kulturi jednog naroda, a gotovo sasvim zanemarljiv činilac u kulturi drugoga. Ovo shvatanje kulture sklono je da uspeva naročito u vezi s problemima nacionalnosti, s pokušajima da se iznađe, ovaplоćena u prirodi i civilizaciji jednog datog naroda, neka osobita izvrsnost, neka razlučna sila, koja je upadljivo njegova vlastita. Tako kultura postaje gotovo sinonimna s »duhom« ili »genijem« jednog naroda, mada ne sasvim istovetna s njima, jer dok ti labavo korišćeni termini ukazuju pre na jednu psihološku ili pseudo-psihološku pozadinu nacionalne civilizacije, kultura obuhvata, zajedno s tom pozadinom, niz konkretnih ispoljenja koja su, kako se veruje, za nju osobeno simptomatična. Kultura se, ukratko, može definisati kao civilizacija, u meri u kojoj otelovljuje određeni nacionalni genije.

Očito je da smo ovde na izuzetno opasnom području. Tekuća pretpostavka da se takozvani »genije« jednog naroda konačno može svesti na izvesne urođene nasledne

osobine, biološke ili psihološke prirode, najvećim delom ne izdržava ozbiljnije ispitivanje. Dosta se često ono što uzimamo za neku urođenu rasnu osobenost pri podrobnijem proučavanju pokazuje kao ishodnica iz čisto istorijskih uzroka. Jedan način mišljenja, jedan razlučan tip reagovanja, ustanovljuje se, tokom nekog istorijskog razvoja, kao tipičan, kao normalan; zatim on služi kao obrazac za razradu novih elemenata civilizacije. Iz mnogobrojnih primera takvih razlučnih načina mišljenja ili tipova reagovanja apstrahuje se neki osnovni genije. S tim shvatanjem nacionalnog genija ne mora da bude nikakvog spora dok god se on ne obožava kao neki nesvodljivi psihološki fetiš. Etnolozi veoma izbegavaju široka uopštenja i nejasno definisane pojmove. Stoga oni prilično stidljivo operišu s nacionalnim duhovima i genijima. Šovinizam nacionalnih slavitelja, koji u duhovima vlastitih naroda vide osobene izvrsnosti, potpuno uskraćene manje blagoslovenim žiteljima sveta, umnogome opravdava takvu uzdržanost naučnih proučavalaca civilizacije. Pa ipak, ovde, kao što tako često biva, precizno znanje naučnika unekoliko zaostaje za bezazlenijim ali moćnijim uvidima neprofesionalnog iskustva i utiska. Uskratiti geniju jednog naroda konačni psihološki smisao i u vezi s njim ukazati na poseban istorijski razvoj toga naroda ne znači, posle svega što je rečeno i učinjeno, rastočiti ga do nepostojanja. Ostaje istina da velike skupine ljudi svugde teže da misle i delaju u skladu s ustanovljenim i skoro nagonskim formama, koje su u velikoj meri osobene za njih. Pitanje da li se te forme — koje, uzajamno povezane, sačinjavaju genije jednog naroda — prvenstveno dadu objasniti urođenim naravima, ili istorijskim razvojem, ili oboma činiocima, zanimljivo je za socijalnog psihologa, ali nas ovde ne mora mnogo brinuti. Relevantnost toga pitanja nije

uvek očita. Dovoljno je znati da, kako činjenice doista i pokazuju, nacionalnosti, upotrebljavamo li tu reč bez političkih implikacija, dolaze do toga da u mišljenju i delanju nose otisak izvesnog obrasca, i da se taj obrazac može u nekim elementima civilizacije jasnije razabrati negoli u drugima. Specifičnu kulturu jedne nacionalnosti čini ona skupina elemenata u njenoj civilizaciji u kojoj se taj obrazac izuzetno naglašeno ispoljava. U praksi je ponekad zgodno poistovetiti tu nacionalnu kulturu s njenim genijem.

Još primer do dva i završićemo s ovim prethodnim definicijama. Čitavo područje kroz koje sad sebi krčimo put jedno je od žarišta subjektivizma, sjajno polje za ispoljavanje nacionalnih nadmenosti. Uprkos svemu, široko je međunarodno slaganje u mišljenju o istaknutim kulturnim osobenostima raznih naroda. Ni na koga ko se makar i površno pozabavio francuskom kulturom ne mogu da ne ostave utisak kvaliteti jasnoće, oštroumne sistematizacije, ravnoteže, brižljivosti u izboru sredstava, kao i dobar ukus, koji prožimaju tako mnogobrojne vidove te nacionalne civilizacije. Ti kvaliteti imaju i svoje mane. Poznati su nam preterana mehanizovanost, emocionalna stidljivost ili plitkost (nešto sasvim različno od emocionalne uzdržanosti) i preuveličavanje manira na štetu sadržine, koji se elementi otkrivaju u nekim ispoljenjima francuskog duha. Za one elemente francuske civilizacije koji na osoben način dokazuju kvalitete njegova genija može se reći da sačinjavaju kulturu Francuske u našem sadašnjem ograničenom smislu reči; ili, da to kažemo nešto drukčije, kulturni smisao svakog elementa u civilizaciji Francuske jeste u svetlosti koju on baca na francuski genije. Sa tog stanovišta možemo kulturno vrednovati takve odlike u francuskoj civilizaciji kao što su formalizam francuske klasične drame,

nastojanje francuskog obrazovanja na proučavanju materinskog jezika i njegovih klasika, upadljivo prisustvo epigrama u francuskom životu i književnosti, intelektualističko obeležje koje se tako često daje estetičkim pokretima u Francuskoj, nedostatak krepkosti u modernoj francuskoj muzici, relativno odsustvo ekstatičke sastavnice u religiji, snažna sklonost ka birokratiji u francuskoj upravi. Za svaku od ovih odlika, za sve njih i stotine drugih, lako bi se mogle naći paralele u civilizaciji Engleske. Ipak, njihov relativni kulturni značaj, usuđujem se da pomislim, manji je u Engleskoj negoli u Francuskoj. Izgleda da u Francuskoj one leže dublje, u samim brazdama kulturnog kalupa njene civilizacije. Proučavanje tih odlika dalo bi nešto nalično brzom pogledu, iz ptičje perspektive, na duh francuske kulture.

Osvrnimo se sad na Rusiju, čija se kultura odlikuje isto tako određenom bojom poput kulture Francuske. Pomenućemo samo jedan, ali možda najznačajniji vid ruske kulture, kako je ja vidim — sklonost Rusa da ljudska bića sagleda i shvata ne kao predstavnike tipova, ne kao stvorenja koja se večito pojavljuju zaodenuta u ruho civilizacije, već kao naga ljudska bića, što prvenstveno postoje u sebi i za sebe, a tek iz druge ruke zarad civilizacije. Osnovni cilj ruske demokratije manje je stvaranje demokratskih ustanova negoli delotvorno oslobađanje same ličnosti. Jedina stvar koju Rus može uzeti sasvim ozbiljno jeste elementarno čoveštvo, a ovo, po njegovom shvatanju sveta, nameće se kao obaveza na svakom koraku. On je zato uzvišeno prisan sam sa sobom i sa svojim susedom i s Bogom. Zaista, ne sumnjam da je i najekstremniji ruski ateist u boljim odnosima s Bogom negoli vernik iz koje druge zemlje, za koga je Bog uvek nešto tajanstveno. Prema svojoj sredini, uključujući u taj pojam čitav mehanizam civili-

zacje. Rus obično oseća ne mali prezir. Potčinjavanje dubokih slojeva svoje ličnosti nekoj ustanovi on neće lako prihvatiti kao nužnu cenu za blagoslove civilizacije. To sveobuhvatno čoveštvo, to skoro nepristojno podbadanje stvarne ličnosti, koja je sva spetljana civilizacijom, možemo da pratimo u bezbrojnim formama. U ličnim odnosima možemo zapaziti neobičnu spremnost Rusa da zanemari sve institucionalne prepreke koje jednog čoveka dele od drugoga; s njene slabije strane uzev, ta spremnost povremeno uključuje i jednu ličnu neodgovornost, u kojoj nema ničeg neiskrenog. Tolstojevo odustajanje od svega nije bilo usamljena pojava; ono je bilo simbol duboko usađene ruske ravnodušnosti prema institucionalizmu, prema nagomilanim vrednostima civilizacije. U duhovnom smislu reči, za Rusa je lako da odbaci svako otelovljenje duha institucionalizma; ono čemu je istinski privržen nalazi se drugde. Ruska preobuzetost elementarnim čoveštvom se, sasvim prirodno, ponajbolje dokazuje u oblasti umetnosti, gde se samoizražavanje baš ničim ne sputava. Na stranicama Tolstoja, Dostojevskog, Turgenjeva, Gorkog i Čehova ličnost se bez ikakve mere predaje svojim bolesnim trenucima poigravanja sa zločinom, svojim depresijama i apatijama, svojim štedrim oduševljenjima i idealizmima. Ogroman broj ličnosti iz ruske književnosti zuri u život zbunjeno i s nevericom. I čujemo ih kako pitaju, po stoti put: »Zar je to što nazivate civilizacijom sve što u životu postoji?«. I u muzici taj ruski duh uživa da se razotkriva, da se naslađuje kricima i gestovima čoveka kao čoveka. Ta nam muzika govori iz mrgodnih akcenata Musorgskog, kao god i skoro nepodnošljivim očajanjem jednog Čajkovskog. Teško je zamisliti da je glavna struja ruske umetnosti igde zaražena

suhim truležom formalizma; uvek očekujemo da s onu stranu rešetaka izmakne neki ljudski bljesak ili krik.

Izbegavao sam svaki pokušaj poređenja između duha francuske i duha ruske civilizacije, kulture Francuske i kulture Rusije. Stroga poređenja nameću naglasak na suprotnostima. Dovoljno mi je bilo samo da nagovestim da se u osnovi elemenata civilizacije, čije proučavanje jeste oblast rada etnologa i istoričara kulture, nahodi jedna kultura čije je valjano tumačenje opterećeno poteškoćama i koje se često prepušta ljudima od pera.

PRAVA KULTURA

Upravo drugo i treće shvatanje termina »kultura« hoću da uzmem za osnovu naše prave kulture — pretendenta čija prava na presto hoćemo da razmotrimo. Možemo prihvatiti da kultura predstavlja onaj osobeni obrazac jedne nacionalne civilizacije, dok ćemo iz drugog shvatanja kulture, onog o tradicionalnom tipu pojedinačne istančanosti, pozajmiti pojam idealne forme. Odmah da kažem da mi ništa nije tako daleko od svesti kao zalaganje za stvar ma kojeg posebnog tipa kulture. Zaludno bi bilo hvaliti ili kuditi ma koji od osnovnih uslova naše civilizacije, hvaliti ili kuditi ma koju nit u osnovi i potki njenoga duha. Ti uslovi i te niti moraju se uzeti za osnovne. Oni se, jamačno, dadu polako preinačavati, kao i sve drugo u istoriji čoveka, ali korenita preinačenja temeljâ ne čine se nužnima za stvaranje jedne prave kulture, ma koliko preprilagođenjâ odnosâ tu moglo biti. Drugim rečima, jedna prava kultura je savršeno zamišljiva u svakom tipu ili na svakom stupnju civilizacije, u obrascu svakog nacionalnog genija. Ona se podjednako lako dâ zamisliti s obzirom na neko

islamsko poligamno društvo, ili neko »primitivno« nepoljoprivredno društvo američkih Indijanaca, kao i s obzirom na nama poznata zapadna društva. S druge strane, ono što se, po suprotnosti, može nazvati »patvorenim« kulturama podjednako je lako zamišljivo u uslovima opšte prosvećenosti koliko i u uslovima relativnog neznanja i bede.

Prava kultura ne mora biti ni visoka ni niska; ona je samo inherentno harmonična, uravnotežena, samozadovoljavajuća. Ona je izraz jednog bogato uraznoličenog a ipak nekako jedinstvenog i doslednog stava prema životu, stava sa kojeg se smisao svakog pojedinog elementa civilizacije sagleda u njegovoj vezi sa svim drugim elementima. Ona je, idealno uzev, kultura u kojoj ništa nije lišeno duhovnog smisla, u kojoj nijedan važan deo opšteg delanja ne nosi sa sobom osećanje osujećenosti, pogrešno usmerenog ili emocionalno ravnodušnog pregnuća. Ona nije duhovni hibrid protivrečnih zakrpa, vodootpornih odeljaka svesti koji izbegavaju učešće u jednoj harmoničnoj sintezi. Ako je toj kulturi ropstvo nužno, ona to otvoreno priznaje; ako se nad ropstvom zgražava, ona će osetiti neki put ka ekonomskom prilagođenju koje isključuje nužnost korišćenja robova. Ona se u svojim etičkim idealima ne busa beskompromisnim protivljenjem ropstvu, da bi potom u izvesne delove svog industrijskog mehanizma uvela ono što se svodi na robovski sistem. Ili, ako sebi gradi veličanstvene hramove, ona to čini zato što oseća stvarnu potrebu da u lepom kamenu simbolizuje neki verski poriv koji je još dubok i vitalan; ako je spremna da odbaci ustanovljenu religiju, ona je takođe spremna da se oslobodi i domova ustanovljene religije. Ona se ne pravi luda kad se neposredno apeluje na njenu religijsku svest, da bi se potom iskupila od greha kriomice

darujući po nekoliko dolara za održavanje kakve verske misije u Africi. Niti ona brižljivo podučava svoju decu u onome za šta zna da nije ni od kakve svrhe ni vitalnosti bilo za njih ili za njen vlastiti zreli život. Niti ona trpi hiljadu drugih duhovnih nesaglasnosti kakve su danas dovoljno tipične za naš američki život. Bilo bi preterano reći da su čak i najčistiji dosad poznati primeri prave kulture bili potpuno oslobođeni duhovnih nesklada, suhe truleži beživotne društvene navike. Međutim, velike kulture, one za koje nagonski osećamo da su bile zdravi duhovni organizmi — poput atinske kulture u doba Periklovo i, u manjoj meri možda, engleske kulture za Elizabetinih dana — barem su težile takvoj harmoniji.

Treba jasno razabrati da taj ideal prave kulture nema nikakve nužne veze s onim što nazivamo delotvornošću. Jedno društvo može da bude zadivljujuće delotvorno u tom smislu da su sve njegove delatnosti brižljivo isplanirane s obzirom na svrhe maksimalno korisne po to društvo kao celinu; ono može da ne podnosi nijedan zaludan pokret, a ipak lako može, kao nosilac kulture, biti inferioran mehanizam. Nije dovoljno da ciljevi delatnosti budu društveno zadovoljavajući, da svaki član zajednice na neki nejasan način oseća da daje svoj makar i najmanji doprinos ostvarivanju društvenog dobra. Sve je to vrlo lepo dok traje, ali se u jednoj pravoj kulturi ne prihvata da pojedinac bude puki zavrtanj, entitet čiji se jedini *raison d'être* nahodi u potčinjavanju nekoj kolektivnoj svrhi koje on nije svestan ili koja je tek od neke daleke relevantnosti za njegova zanimanja i stremljenja. Glavne delatnosti pojedinca moraju izravno zadovoljavati njegove vlastite stvaralačke i emocionalne porive, moraju vazda biti nešto više od pukih sredstava za ostvarivanje nekog cilja.

Velika kulturna omaška industrijalizma, kakav se do danas razvijao, jeste u tome što, uprežući mašine u našu korist, nije naučio kako da izbegne uprezanje većine čovečanstva u te mašine. Telefonistkinja koja tokom većeg dela svog budnog dana ulaže svoje sposobnosti u obavljanje jednog tehničkog postupka koji se možda odlikuje vrednošću visoke efikasnosti, ali ne odgovara nikojoj njenoj duhovnoj potrebi, užasavajuća je žrtva civilizacije. Kao jedno od rešenja za problem kulture ona je čist promašaj — utoliko teži ukoliko su veći njeni prirodni darovi. Što važi za tu telefonistkinju važi, bojati se, i za veliku većinu nas, ropskih ložača vatri što gore za demone koje bismo rado uništili da se ne javljaju pod krinkom naših dobročinitelja. Američki Indijanac koji svoj ekonomski problem rešava ostima za lososa i zamkom za zečeve deluje na jednoj relativno niskoj razini civilizacije, ali za pitanja što ih kultura ima da postavi ekonomiji on predstavlja rešenje neuporedivo bolje od naše telefonistkinje. Ovde se ne postavlja nikakvo pitanje neposredne korisnosti, delotvorne izravnosti, ekonomskog pregnuća, niti su posredi ikakve srceparajuće tugovanke u vezi s nestankom »prirodnog čoveka«. Indijančevo lovljenje lososa ostima u kulturnom je smislu viši tip delatnosti od rada telefonistkinje ili pomoćnog fabričkog radnika, prosto zato što prilikom obavljanja tog posla obično nema nikakvog osećanja duhovne osujećenosti, nikakvog osećanja potčinjenosti tiranskim, mada tek stvorenim zahtevima, jer se ta delatnost prirodno uklapa među sve ostale Indijančeve delatnosti, a ne izdvaja se, iz celine života, kao odelito parče isključivo ekonomskog pregnuća. Jedna prava kultura ne može da se definiše kao zbir apstraktno poželjnih ciljeva, kao neki mehanizam. Na nju se mora gledati kao na krepki rast biljke, čiji se svaki i naj-

dalji list ili grančica organski hrane sokovima iz jezgra. I taj se rast ovde ne shvata kao metafora samo za grupu; podrazumeva se da ona podjednako važi i za pojedinca. Kultura koja samu sebe ne gradi iz središnjih zanimanja i želja njenih nosilaca, koja deluje od opštih ciljeva ka pojedincu, jeste jedna spoljašnja kultura. Reč »spoljašnja«, koja se tako često nagonski odabira za opisivanje takve kulture, dobro je odabrana. Prava kultura je unutrašnja, ona deluje od pojedinca ka ciljevima.

Već smo videli da nije nužna korelacija između razvoja civilizacije i relativne pravosti kulture koja čini njenu duhovnu suštinu. Taj zaključak zahteva reč-dve dodatnog objašnjenja. Pod razvojem civilizacije razumeva se sve veći stupanj istančavanja našeg društva i naših pojedinačnih života. To progresivno istančavanje do izveštačenosti neminovan je sabirni ishod procednih procesa društvenog iskustva, sve većih usložnjavanja naših bezbrojnih tipova organizovanja, a ponajviše našeg postojano rastućeg znanja o našoj prirodnoj sredini i, shodno tome, našeg praktičnog ovladavanja, u ekonomske svrhe, bogatstvima koja priroda u isti mah nama poklanja i krije od nas. Ulgavnom nam baš »sabirna« snaga tog istančavanja pruža osećaj onoga što nazivamo »napretkom«. Načvoreni na visine kancelarijskog zdanja za dvadeset i više spratova većih no što su naši očevi ikada mogli i sanjati, mi osećamo da idemo napred. Pod istančanošću obuhvatam ne samo intelektualni i tehnički napredak već i glavninu tendencija koje doprinose čistijem i zdravijem i, u velikoj meri, humanijem postojanju. Sjajno je imati savršeno čiste ruke, iskoreniti velike boginje, primenjivati anestetike. Naša sve veća istančanost, naše sve veće staranje da slušamo naloge zdravog razuma, čine ta stremljenja imperativnima. Želja da se njihovo napredovanje zaustavi bila

bi čisto mračnjaštvo. Međutim, ne može biti čudnije obmane — a tu obmanu skoro svi mi delimo — od uverenja da iz toga što su oruđa života danas uposebljenija i istančanija no ikad ranije, te iz toga što je tehnika koju nauka donosi savršenija od ičega što je svet dosad poznavao, neminovno sledi da mi postižemo srazmerno dublju harmoniju života, dublju i više zadovoljavajuću kulturu. To je kao da verujemo da jedna složena računska radnja, koja obuhvata brojeve od sedam i osam cifara ne može a da ne dovede do neke slične brojke. Ipak, dobro znamo da jedan milion pomnožen s nulom daje nulu isto tako delotvorno kao i jedinica pomnožena s nulom. Istina je da pretanjivanje o kojem govorim, a koje obično razumevamo pod napretkom civilizacije, predstavlja, na kraju krajeva, samo kvantitativni pojam koji definiše spoljašnje uslove za rast ili opadanje kulture. S pravom imamo vere u napredak civilizacije. Ali nismo u pravu kad pretpostavljamo da održavanje ili, čak, napredovanje kulture jeste jedna od funkcija tog napretka. Obično upoznavanje sa činjenicama iz etnologije i istorije kulture jasno dokazuje da se maksimum kulture često dostiže na niskim razinama istančanosti, a da se minimum otkriva na nekima od najviših razina. Civilizacija kao celina napreduje; kultura nastupa i nestaje.

Svaka duboka promena u toku civilizacije, naročito svaka promena u njenoj ekonomskoj osnovi, sklona je da dovede do rasturanja sistema kulturnih vrednosti, te njihovog preprilagođavanja. Stare forme kulture, uobičajeni tipovi reagovanja, teže da se održe zahvaljujući sili inercije. Nesaglasnost tih uobičajenih reakcija s njihovom novom civilizacijskom sredinom nosi sa sobom izvesnu meru duhovnog nesklada, koja za osetljivije pojedince može biti fundamentalno odsustvo kul-

ture. Ponekad se ta nesaglasnost ispravlja veoma brzo; u druga vremena, ona se može održavati kroz naraštaje, kao što je slučaj u Americi, gde hronično stanje kulturne nesaglasnosti već toliko dugo svodi na jalovu spoljašnjost velik deo našeg višeg života. Uopšteno uzev, prava kultura lakše opstaje na nižoj razini civilizacije; tada je uraznoličavanje pojedinaca s obzirom na društvene i ekonomske funkcije mnogo manje negoli na višim razinama, pa preti i manja opasnost od svođenja pojedinca na nepojmljiv fragment društvenog organizma. Kako požnjeti neosporna dobra od velikog uraznoličavanja funkcija, a istovremeno ne izgubiti iz vida pojedinca kao jezgro živih kulturnih vrednosti, velik je i složen problem za svaku civilizaciju koja se brzo usložnjava. Daleko od toga da smo u Americi taj problem rešili. Odista, može se sumnjati da je iko sem jedne beznačajne manjine uopšte i svestan da taj problem postoji. Pa ipak, nema sumnje da je nekakvo uviđanje kulturne zabludnosti sadašnje forme industrijalizma jedan od najdubljih korena u celom svetu prisutnog komešanja radništva.

Možda baš osetljivi etnolog koji neku domorodačku kulturu proučava iz prve ruke biva pod najjačim dojmom česte vitalnosti kulture na nižim razinama istančanosti. On ne može da se ne divi lepo zaokruženom životu prosečnog sudeonika u civilizaciji jednog tipičnog plemena američkih Indijanaca, čvrstini s kojom su svi delovi toga života — privredni, društveni, verski i estetski — združeni u jednu suvislu celinu, u odnosu na koju taj pojedinac nipošto nije pasivni pion; a više svega se taj etnolog mora diviti uobličujućoj ulozi, često određeno stvaralačkoj, koju taj pojedinac ima u mehanizmu svoje kulture. Kad dodir s belima uništi politički integritet njegovog plemena, i kad stare kulturne vred-

nosti izgube atmosferu potrebnu za njihov dalji život, Indijanac zapada u stanje zbunjene praznine. Čak i ako uspe da sklopi prilično zadovoljavajući kompromis sa svojom novom sredinom, da postigne ono što njegovi dobroželjatelji smatraju velikim napretkom ka prosvećenosti, on je sklon da u sebi zadrži nelagodno osećanje da je izgubio neko nejasno i veliko dobro, neko stanje uma koje on teško da bi mogao definisati, ali koje mu je davalo hrabrosti i radosti kakve mu ih pozniji prosperitet nikada, čini se, nije ponovo pružio. Desilo se upravo to da je iz toplog zagrljaja jedne kulture on skliznuo u ledeni vazduh fragmentarnog postojanja. U vezi sa sudbinom Indijanaca tužno je, zapravo, ne sâmo smanjivanje njihovog broja usled boleština, niti, čak, prezir kojem su često izloženi u životu po rezervatima, već čiljenje pravih kultura, premda su one bile sazdane od građe niskoga reda istančanosti.

Nemamo pravo tražiti od viših razina istančanosti da očuvaju mnogostrukost delovanja pojedinca, ali je sasvim u redu da se pitamo ne može li pojedinac, kao nadoknadu, razložno zahtevati pojačavanje kulturne vrednosti, nekakvo duhovno uzvišavanje takvih funkcija kakve su mu ostavljene. Omaši li se u tome, moramo priznati da je pojedinac nazadovao. Ograničavanje funkcionisanja mahom deluje u ekonomskoj sferi. Stoga je neophodno potrebno da se pojedincu, ako on treba da očuva svoju vrednost kao kulturizovano biće, pruži nadoknada iz vanekonomskih, neutilitarnih oblasti — društvene, religijske, naučne, estetske. Ova misao o nadoknadi predočava jedno važno sporno pitanje — pitanje neposrednih i udaljenijih ciljeva ljudskog pregnuća.

Jedina funkcija čoveka kao pukog organizma jeste da postoji; drugim rečima, da se održava u životu i da

širi svoju vrstu. Otud obezbeđivanje hrane, odeće i skloništa za nj i one što od njega zavise čini neposrednu svrhu njegovog truda. Ima civilizacija, poput eskimske, u kojima se daleko najveći deo čovekove energije troši na zadovoljavanje tih neposrednih potreba, i gde glavnina ljudskih delatnosti neposredno ili posredno doprinosi pribavljanju i pripremi hrane i materijala za odevanje i izgradnju doma. Međutim, nema praktično nijedne civilizacije u kojoj se bar nešto od raspoložive energije ne oslobađa u korist udaljenijih ciljeva, iako se, po pravilu, ti dalji ciljevi, nekakvim procesom racionalizacije, predstavljaju tako kao da doprinose neposrednima. (Mađijski obred, na primer — koji, kad se razmatra psihološki, izgleda da oslobađa i uobličuje emocionalno snažne estetske elemente naše prirode — skoro uvek se stavlja u službu neke obične utilitarne svrhe: hvatanje zečeva ili lečenje bolesti, na primer.) Uistinu, ima vrlo malo »primitivnih« civilizacija u kojima se izuzetno velik deo energije ne troši na služenje tim udaljenijim ciljevima, mada su, doista, ti udaljeniji ciljevi skoro uvek funkcionalno ili tobož-funkcionalno isprepleteni s neposrednima. Umetnost radi umetnosti može da bude psihološka činjenica na tim manje pretanjenim razinama; ona tu jamačno nije činjenica kulture.

Na našoj vlastitoj razini civilizacije ti udaljeniji ciljevi teže da se sasvim odvoje od neposrednih i da uzmu oblik nekog duhovnog izmicaja ili skloništa od služenja ovim drugima. Razdvajanje tih dveju vrsta ciljeva nikada nije niti može biti apsolutno; dovoljno je zapaziti njihovo snažno uzajamno udaljavanje, koje lako može da se dokaže primerima iz našeg svakidašnjeg iskustva. Dok je u većini primitivnih civilizacija obično obredna delatnost, bar prividno združena sa svrhama ekonomske prirode, igra je u nas isključivo i samosvesno zadovolj-

stvena delatnost, koja ne samo što se odvaja od sfere služenja neposrednim ciljevima već čak teži da prema toj sferi zauzima neprijateljski stav. U jednoj primitivnoj civilizaciji sasvim je prirodno da veliki poglavica igra, često upražnjavajući time osobeno cenjenu povlasticu. U nas industrijski glavešina ili sasvim odbija da igra ili igru poluprezrivo prihvata kao ustupak nasilju društvenog običaja. S druge strane, ruski baletski umetnik sublimiše igru u istančano oruđe samoizražavanja, i tako uspeva da sebi pribavi prikladnu ili više negoli prikladnu nadoknadu za gubitak vlasti nad oblašću neposrednih ciljeva. Industrijski glavešina pripada relativno maloj klasi pojedinaca koji su, u neizmerno složenoj formi, nasledili nešto od onog osećanja nadzora nad postizanjem neposrednih ciljeva koje po kulturnom pravu pripada primitivnom čoveku; igrač baleta je za sebe sačuvao i pojačao osećanje onog spontanog sudelovanja i stvaralaštva u svetu posrednih ciljeva, koje osećanje takođe po kulturnom pravu pripada primitivnom čoveku. Svaki je, dakle, sačuvao za sebe deo olupine jedne potonule kulture.

Na višim razinama civilizacije, psihologija neposrednih i posrednih ciljeva prolazi kroz postupne promene, dosad tek delimice izvršene. Neposredni ciljevi i dalje imaju istu tiransku moć određivanja naših života, ali kako naša duhovna bića postaju bogatija, i u njima se razvija sve neobuzdanija žudnja za tananijim formama iskustva, tako se razvija i stav sve veće nestrpljivosti s obzirom na rešavanje neposrednijih problema života. Drugim rečima, neposredni ciljevi više se ne osećaju kao glavni, i postepeno postaju nužna sredstva, ali ipak samo sredstva, za postizanje onih udaljenijih ciljeva. Ti dalji ciljevi, opet, više se nipošto ne smatraju čisto uzgrednim delatnostima što proizlaze iz suviška energije skoro sa-

svim usredsređene na služenje neposrednim ciljevima, već sami postaju glavni ciljevi života. Ova promena stava podrazumeva se u iskazu da umetnost, nauka i religija svake više civilizacije ponajbolje izražavaju njen duh ili kulturu. Ovako ukratko ocrtano, to preuobličavanje ciljeva nipošto nije gotova činjenica; ono je pre tek neko teško zapažljivo kretanje u istoriji vrednosti, izražavanje htenja osećajnijih sudeonika naše kulture. Izvesne naravi to kretanje nosi daleko, druge zaostaju za njim.

Preuobličavanje ciljeva o kojem govorim od najveće je kulturne važnosti, pošto deluje kao moćna sila za očuvanje kulture na razinama na kojima se fragmentarno ekonomsko delovanje pojedinca ne može izbeći. Dokle god zadržava neki osećaj nadzora nad glavnim dobrima života, pojedinac je kadar da nađe sebi mesto u kulturnoj baštini svoga naroda. Sada, kad su ta glavna dobra života u tako velikoj meri preusmerena iz oblasti neposrednih u oblast udaljenijih ciljeva, svima koji ne bi hteli da se na njih gleda kao na lišene nasleđa nameće se kulturna nužnost da sudeluju u služenju tim daljim ciljevima. Nikakva harmonija ni dubina života, nikakva prava kultura nije moguća kada je ljudska delatnost gotovo sasvim omeđena na oblast neposrednih ciljeva i kad je delovanje unutar te sfere toliko fragmentarno da nema nimalo inherentne pojmljivosti ni zanimljivosti. Tu se krije najsumornija šala naše sadašnje američke civilizacije. Ogromna većina nas, lišena ma kakvih doli beznačajnih i kulturno jalovih udela u zadovoljavanju neposrednih potreba čovečanstva, dodatno je lišena i mogućnosti i podsticaja za sudelovanje u stvaranju neutilitarnih vrednosti. Jedan deo vremena provodimo kao tegleći konji; ostatak vremena provodimo kao ravnodušni potrošači dobara koja nisu dobila ni najmanji pečat

naše ličnosti. Drukčije rečeno, naša duhovna bića uglavnom gladuju, gotovo sve vreme.

KULTURIZOVANI POJEDINAC I KULTURNA SKUPINA

U krajnjoj liniji, nema stvarne suprotnosti između pojma kulture grupe i pojma pojedinačne kulture. Ta dva pojma zavise jedan od drugoga. Jedna zdrava nacionalna kultura nikada nije puko nasleđe, pasivno prihvaćeno od prošlosti, već podrazumeva stvaralačko sudelovanje članova date zajednice; drugim rečima, podrazumeva se prisustvo kulturizovanih pojedinaca. Automatsko produžavanje standardizovanih vrednosti, koje je nepodložno stalnom preuobličavanju posredstvom pojedinaca voljnih da jedan deo sebe ulože u forme koje primaju od prethodnika, dovodi do prevlasti bezličnih obrazaca. Pojedinac se ostavlja napolju, zabataljen; kultura postaje više manir negoli način života, te prestaje da bude prava. Isto je tako tačno, međutim, da je pojedinac bespomoćan bez kulturnog nasleđa na kojem bi radio. On ne može, iz samih svojih duhovnih sila, istkati krepak plet kulture, prožet bujnošću njegove vlastite ličnosti. Stvaranje je podešavanje jedne forme po ličnoj volji, a ne proizvođenje neke forme *ex nihilo*. Ako nam pasivni produžavalac kulturne tradicije pruža samo manir, ljušturu nekadašnjeg života, stvaralac koji polazi od kulturne pustoši teško da nam daje išta više od pukog gesta ili vapaja, kreštavog obećavanja vizije pobuđene našim željama.

U opticaju je čudna misao da su »nove« zemlje osobito pogodno tle za stvaranje snažne kulture. Pod »novim« se, u stvari, podrazumeva nešto staro, a presađeno na osnovu lišenu istorijskih veza. Bilo bi pravo čudo

da biljka koja buja u masnoj crnici iznenada stekne novu snagu po presađivanju u plitko peščano zemljište. Metafore su opasne i ništa ne dokazuju, ali iskustvo navodi na misao da je ova posebna metafora sasvim zdrava. Doista, ništa nije slabašnije, bestidnije podražajno i više spoljašnje a manje krepko i sobom zadovoljno od kultura takozvanih »novih zemalja«. Sredine tih presađenih kultura su nove, a same te kulture su stare i starački bolesne od zaustavljenog razvoja. Ako se sad neki znaci istinskog procvata kulture sa zakašnjenjem počinju javljati u Americi, to nije zato što je Amerika još nova; pre Amerika stiče zrelost, i počinje da se oseća pomalo starom. U jednoj istinski novoj zemlji, preobuzetost neposrednim ciljevima postojanja svodi na najmanju mogućnu meru stvaralaštvo u oblasti onih udaljenijih ciljeva. Čist ukupan ishod jeste zapažljivo popatuljačenje kulture. Stara zaliha nematerijalnih kulturnih dobara i dalje traje i povlači se tu i tamo, ali se ne podvrgava stvaralačkim preuobličenjima, već postaje sve siromašnija, da bi na kraju bila tako beznadežno neprimerena ekonomskoj i društvenoj sredini da osetljiviji duhovi teže da sasvim raskinu s njom, i krenu iznova, prostosrdačno priznajući nove uslove sredine. Takvi novi počeci su neminovno sirovi; njima dugo treba da donesu plodove jedne prave kulture.

Samo je prividan paradoks da se najtananiji i najpresudniji uticaji ličnosti, najplodonosnije pobune, dadu razabrati upravo u onim sredinama koje dugo i neprekidno podržavaju bogate kulturne tokove. Stvaralački genije ne samo što se ne guši u atmosferi beskrajnih presedana već i crpi iz nje podršku i snagu za svoje vlastito otkrivanje i, ako je dovoljno jak, može da se otrgne i oslobodi od same te atmosfere, s uravnoteženošću o kakvoj teško da mogu i sanjati snebivljivi iko-

noklasti iz još neoblikovanih kultura. Jedino tako možemo razumeti kulturnu istoriju moderne Evrope. Samo iz zrelog i uraznoličenog tla mogle su nići ikonoklastije i viđenja jednog Anatola Fransa (Anatole France), jednog Ničea (Nietzsche), Ibzena (Ibsen), Tolstoja. U Americi, bar u onoj dojučerašnjoj, ove ikonoklastije i viđenja bili bi ili ugušeni u kolevci ili bi se, ako i nađu vazduha da dišu, tek dopola razvili u neku sirovu i patetičnu izdvojenost. Nema zdravog i krepkog pojedinačnog ovaploćenja kulturizovanog ideala izvan tla prave kulture zajednice; i nema prave kulture zajednice bez preuobličujućih energija ličnosti u isti mah robustnih i zasićenih kulturnim vrednostima vlastitog vremena i mesta. Najviši tip kulture je tako zatvoren kolom beskrajnog lanca, u kovanje kojega ide mnogo rada, mukotrpnog i dugotrajnog. Takva jedna kultura izbegava dva krajnja oblika spoljašnjosti — spoljašnjost preobilja, koja potiskuje pojedinca, i spoljašnjost jalovosti. Prva je trulež aleksandrizma, u kojem pojedinca više nema; druga je spoj nezrelosti i raspadanja neke iskorenjene kulture, u kojem pojedinca nema još. Ova dva tipa spoljašnjosti mogu se združiti u istoj kulturi, često u istoj osobi. Stoga u Americi nije retkost naći pojedince koji su na jalovu i čisto utilitarnu kulturu nakalemili kulturnu tradiciju kojom se majmunski podražava nekoj već balsamovanoj draži. Čovek naslućuje da je to supostavljanje* nesaglasnih atmosfera čak tipično za izvesne krugove.

Osmotrimo pobliže mesto pojedinca u modernoj, izveštačeno pretanjenoj kulturi. Stalno sam nastojao na tome da prava kulture pruža svojim nosiocima osećaj unutarnjeg zadovoljenja, osećanje duhovnog gospodstva. Na višim razinama civilizacije taj osećaj gospodstva je,

* Eng. *juxtaposition.* — Prim. prev.

kako smo već videli, gotovo sasvim pomeren iz ekonomske sfere. On se mora, dakle, u još većoj meri negoli u primitivnijim civilizacijama, hraniti iz neekonomskih oblasti ljudske delatnosti. Tako pojedinac biva primoran, ili treba da bude ako bi da je uistinu kulturizovan, na poistovećivanje s nekim odeljkom širokog opsega neekonomskih interesa. Sa stanovišta usvojenog u ovom proučavanju, to poistovećivanje nije neki sasvim uzgredni i sticajni proces; do njega, doista, ne dolazi toliko njega samoga radi koliko da bi se ličnom ja pružila potrebna sredstva za razvijanje vlastitih moći. Konkretno uzev, to bi značilo, na primer, da jedna prosečna osoba koja je umereno obdarena sposobnošću da svoje estetske porive izražava likovnom formom i koja taj svoj dar upražnjava na vlastiti iskren i skroman način (možda zanemarujući praktično sve druge interese) jeste *ipso facto* jedinka više kulturizovana od osobe sjajne obdarenosti, koja je na jedan opšti način upoznata sa svim što je »najbolje« u onome što se mislilo i osećalo i činilo, ali koja nikada nije uspela da ikoji odeljak svoga opsega zanimanjâ dovede u neposrednu vezu sa svojim voljenim bićem, s najdubljim svetištem svoje ličnosti. Pojedinca ovog drugog tipa, uprkos svoj njegovoj sjajnoj nadarenosti, nazivamo »ravnim«. Jedna ravna osoba nikad ne može da bude istinski kulturizovana. Ona, naravno, može biti veoma kulturna u konvencionalnom smislu reči »kultura«, ali to je druga stvar. Ne bih želeo da se shvati da neposredno stvaralaštvo smatram suštinskim, premda je ono veoma poželjno za razvoj pojedinačne kulture. Neki osećaj traženog gospodstva u velikoj se meri može steći povezivanjem vlastite ličnosti s ličnostima velikih umova i srca, koje dato društvo priznaje za svoje značajne stvaraoce. Može se steći, naime, dok god je takvo pove-

zivanje, takvo zamensko iskustvo, praćeno izvesnim trudom, hrljenjem ka samoostvarivanju koje je neodvojivo od sveg stvaralačkog pregnuća. Bojati se, međutim, da se ovde implikovano samoobuzdavanje nipošto ne upražnjava odveć često. Povezivanje, kako sam ga nazvao, ličnog ja sa gospodstvenim duhom prečesto se izrođuje u ugodno služinstvo, u olako odustajanje od vlastite pojedinačnosti, utoliko zlokobnije što ima podršku tekućeg suda. To ugodno služinstvo može se nadalje izroditi u porok. Oni među nama koji nisu sasvim zaslepljeni mogu u nekih naših poznanika, ako ne i kod nas samih, zapaziti jedno utapanje u estetska i kulturna dobra, sasvim uporedljivo s bolesnim uživanjem u alkoholu. I navika samozanemarivanja i navika samoutapanja znaci su iznurene ličnosti; obe su antiteze stvaranju kulture.

Stremeći kulturi, dakle, pojedinačno lično ja se čvrsto vezuje za nagomilana kulturna dobra svoga društva, ne toliko radi pasivnog uživanja u njihovim tekovinama koliko zarad podsticaja koji ona daju ličnosti u otkrivanju i zarad usmerenja što ga pruža svet (ili, bolje, jedan svet) kulturnih vrednosti. To usmerenje, ma kako konvencionalno bilo, nužno je makar samo zato da bi ličnom ja dalo *modus vivendi* sa društvom uopšte. Pojedinac treba da usvoji mnogo šta od kulturne osnove svoga društva i mnoga od tekućih čuvstava svoga naroda da se njegovo samoizražavanje ne bi izrodilo u društvenu jalovost. Duhovni pustinjak može biti kulturizovan na pravi način, ali teško da je to i u društvenom smislu. Reći da pojedinačna kultura odista mora organski da izrasta iz bogatog tla jedne kulture zajednice nipošto ne znači reći da ona mora zauvek ostati vezana za tu kulturu vođicama iz svoga detinjstva. Čim se pojedinačno ja dohvati dovoljne snage da bi putovalo stazom

koju ponajbolje osvetljava njegova vlastita svetlost, ono ne samo što može već i treba da odbaci mnoge od skela pomoću kojih se podiglo. Ništa nije patetičnije od upornosti s kojom dobronamerni molitelji za kulturu pokušavaju da očuvaju ili ožive kulturne podsticaje čiji je smisao za rast ličnosti davno prevaziđen. Održavati ili osvežavati svoj helenski, na primer, u onim mnogobrojnim slučajevima kad je to znanje helenskog izgubilo pravu vezu s potrebama duha, skoro da je duhovni zločin. To znači biti prema vlastitoj duši onaj pas koji niti kosku glođe niti je drugom daje. Ako putovanje stazom koju rasvetljava vlastito lično ja dovodi do stava razorno štetnog po same one vrednosti na kojima je to lično ja odgojeno — što se, mada na vrlo različne načine, dogodilo s Ničeom i Tolstojem — to ne znači da je, makar i u najmanjoj meri, izgubljen dodir s pravom kulturom. Lako može biti da se time, sasvim suprotno, došlo do vlastite najviše mogućne tačke kulturnog razvoja.

Međutim, Niče i Tolstoj su krajnji tipovi ličnosti. Nema opasnosti da će neizmerno mnoštvo kulturizovanog čovečanstva ikada doći do toga da zauzima duhovne stavove takve krutosti i izvornosti. Stvarna opasnost, o kojoj tako obilato svedoče činjenice svakidašnjeg iskustva, nahodi se u potčinjavanju nemilosrdno uravnjavajućim silama opšteg kulturnog nasleđa i delovanja prosečnog uma na prosečni um. Te sile će vazda težiti opštem standardizovanju i sadržine i duha kulture — toliko snažno, doista, da se nikako ne moramo bojati centrifugalnog dejstva robustnih ličnosti koje se na same sebe oslanjaju. Obično svi mi možemo i bez upozorenja na opasnost od saobražavanja s tradicijom, koje se zatočnici kulture tako često osećaju pozvanima da daju. Pre se treba zalagati za suprotnu smotrenost — prema saobražavanju s bitnom prirodom vlastite ličnosti. Tu

smotrenost valja podsticati kao mogućno sredstvo za izazivanje protivreakcije na jednoliku i dosadnu istost duhovnog stanovišta, kao sredstvo protiv beskrvnog prenemaganja i uštogljene netrpeljivosti prema izazovnome, koji toliko sputavaju naše američke duše.

Izvornost kulture, kako pojedinačne tako i zajedničke, ponajbolje se može proveriti na osnovu stava koji se zauzima prema prošlosti, njenim ustanovama, te njenom umetničkom i misaonom blagu. Istinski kulturizovani pojedinac ili društvo ne odbacuju prošlost s prezirom. Oni poštuju dela prošlosti, ali ne zato što su posredi dragulji istorijske slučajnosti, niti zato što ih, budući da su izvan našeg dosega, moramo odista gledati kroz zaštitno staklo muzejskih ormana. Ta dela prošlosti i dalje pobuđuju naše najiskrenije zanimanje i sačuvstvo zato što ih raspoznajemo i samo u meri u kojoj ih možemo raspoznavati kao izraz ljudskog duha toplo prisnog našem vlastitom, uprkos svim razlikama u spoljašnjem ruhu. To je gotovo sasvim jednakovredno s iskazom da je prošlost od kulturnog interesa jedino dok je još sadašnjost, ili dok god može postati budućnost. Ma koliko se paradoksalnim moglo činiti, istorijski duh je uvek nekakva antikulturna sila, i uvek u izvesnoj meri deluje kao nesvesna kočnica kulturnog korišćenja prošlosti. Istorijski duh kaže, »Pazite, one misli i ona osećanja za koje tako prenagljeno mislite da ovaploćuju osnovu i potku vašeg vlastitog duha — iz drugog su vremena, sa drugog mesta, i proizlaze iz drukčijih pobuda. Nadvijajući se nad njima vi ih samo zaklanjate senkom vlastitog duha«. Ova hladna uzdržanost izvrsno je raspoloženje za stvaranje istorijske nauke; njena korisnost za gradnju kulture u sadašnjosti krajnje je sumnjiva. Mi danas o helenskoj antici znamo neizmerno više od učenjaka i umetnika renesansa; ipak bi budalasto bilo

pretvarati se da je naše živo korišćenje helenskog duha, sa tačnošću kakva je samo nama poznata, iole uporedljivo s nadahnućem, sa stvaralačkim podsticajem koji je tim ljudima renesansa davala njegova ulomična* i zbrkana tradicija. Teško je zamisliti da jedan takav renesans može bujati u današnjoj kritičkoj atmosferi. Mi bismo, iz straha od anahronizama, hodili stazama prošlosti toliko cifrasto, da bismo, iscrpljeni od umora, konačno pali u teški dremež, samo da bi nas iz ovoga trglo uporno zveketanje sadašnjosti. Može biti da je u našem sadašnjem stanju izveštačene pretanjenosti takav duh kritičke, bezlične nepristrasnosti ne samo neizbežan već i bitan za očuvanje naših vlastitih pojedinačnosti. Prošlost je sada više prošlost no što je ikad bila. Možda od nje treba da se očekuje manje no ikad ranije. Ili, bolje reći, od nje ne treba očekivati ništa više do da svoje dveri drži širom otvorene, kako bismo mogli ulaziti i od nje otimati one komadiće koje bismo odabrali za svoje ljupke mozaike. Može li biti da je tom osećanju za istoriju, koji prošlost pretapa u naučni život, suđeno da je uništava zarad života kulture? Verovatnije je, zapravo, da duhovni tokovi danas teku tako brzo, tako uskomešano, da nam je teško doći do kulturno živog pogleda na prošlost, koja se stoga, bar zasad, ostavlja kao uzveličana mumija u rukama učenih mudraca. A, bar zasad, oni drugi među nama, koji svoju kulturu ne shvataju ni kao znanje ni kao manir, već kao život, pitaće za nju ne toliko »šta?« i »kada?« i »gde?« koliko će pitati »kako?«, i naglasak na tom njihovom »kako« menjaće se u skladu s duhovnim potrebama svakoga od njih, s potrebama duha koji je slobodan da veliča, preuobličava i odbacuje.

* Eng. *fragmentary*. — Prim. prev.

Sažimajući gledišta o mestu pojedinca u našoj teoriji kulture, možemo reći da negovanje prave kulture podrazumeva dva tipa pomirenja. Lično ja nagonski stremi da ovlada kulturom. U procesu sticanja nekog osećaja vladanja, koji nije sirov već je primeren stupnju pretanjenosti kakvim se odlikuje naše vreme, lično ja je prisiljeno da pretrpi jedno sažimanje i jedno ukalupljivanje. Krajnje uraznoličavanje funkcija, što ga je čovekov napredak nametnuo pojedincu, preti duhu; nemamo drugog izlaza do da se blagonaklono potčinimo tom sažimanju naše delatnosti, ali se ne sme dopustiti da ono prekomerno podseče krila duhu. To je prvo i izuzetno važno pomirenje — mora se naći puni svet duhovnih zadovoljenja unutar strogih granica neobično sužene ekonomske delatnosti. Lično ja se mora postaviti na mesto sa kojeg može ako ne baš da obujmi čitav duhovni život svoje grupe a ono bar da uhvati dovoljno njegovih zrakova da bi samo zasjalo i buknulo. Štaviše, to lično ja mora naučiti da vlastita stremljenja, vlastite neodložne potrebe miri s opštim duhovnim životom svoje zajednice. Ono se mora zadovoljavati time da sredstva za život crpi iz duhovne svesti te zajednice i iz njene prošlosti, ne samo da bi uopšte imalo od čega da raste već i da bi moglo rasti upravo tamo gde će njegovim moćima, velikim ili malim, biti dato da nastavljaju duhovni život koji je od prisne važnosti za druga htenja. Ipak, uprkos svim mirenjima, lično ja ima pravo na osećanje da raste kao jedan celovit, samouravnotežen duhovni izdanak, čije konačne potvrde leže u njemu samome, čije žrtve i nadoknade moraju za njega samoga biti opravdane. Shvatanje ličnog ja kao pukog oruđa za postizanje ciljeva zajednice, bilo države ili kojeg drugog društvenog tela, treba odbaciti zato što ono, na kraju krajeva, dovodi do psiholoških apsurdnosti i duhovnog

ropstva. Upravo lično ja čini ustupke, ako ikakvih ustupaka treba da bude. Ono duhovne slobode što je ima nije milostinja koju, čas ravnodušno a čas sa gunđanjem, udeljuje društveno telo. Činjenica da sada u tolikoj meri preovlađuje jedna drukčija filozofija odnosa pojedinca sa njegovom grupom čini utoliko neophodnijim nastojanje na duhovnom prvenstvu pojedinačne duše.

Vredna je pomena i činjenica da se, gde je god reč o kulturi, nagonski naglašava umetnost. To važi kako za pojedinačnu tako i za kulturu zajednice. Termin »kulturizovan« samo uz izvesne ograde primenjujemo na pojedinca u čijem životu estetski momenat ne igra nikakvu ulogu. Isto tako, da bismo uhvatili nešto od duha, od genija nekog davno prohujalog razdoblja ili kakve egzotične civilizacije, mi se pre i više svega okrećemo njihovoj umetnosti. Na osnovu nehajne analize, u tome se ne bi videlo ništa drugo doli naglašavanje lepoga, dekorativnoga, što se podudara s konvencionalnim shvatanjem kulture kao života tradicionalno oblikovane istančanosti. Jedna dublja analiza odbacuje takvo tumačenje. Po njoj se u umetnosti nužno nalaze najviša ispoljenja kulture, sama kvintesencija genija jedne civilizacije, zato što je umetnost autentično izražavanje iskustva, i to u zadovoljavajućoj formi; pri tom nije reč o iskustvu kao logički sređenom pomoću nauke, već onakvom kakvo nam se izravno i intuitivno predočava u životu. Kako se kultura, u suštini, temelji na skladnom razvoju osećaja vladanja svetom, za kojim nagonski žudi svaki pojedinac, to jedino može značiti da umetnost — oblik svesti u kojem je žig ličnog ja izuzetno neposredan, i ponajmanje sputan spoljašnjom nužnošću — mora da odražava kulturu bolje od svih drugih poduhvata ljudskog duha. Povezivati *naše* živote, *naše* spoznaje, *naša* prolazna raspoloženja s formama izražavanja koje ubed-

ljivo deluju na druge ljude, i čine da u njima ponovo živimo, jeste najviše duhovno zadovoljstvo koje poznajemo, najviši vid stapanja čovekove pojedinačnosti s duhom njegove civilizacije. Da je ikada bila zaista savršena u izrazu, umetnost bi doista bila besmrtna. Međutim, čak i najveća umetnost puna je šljake konvencionalnosti, te naročitih izveštačenosti svoga doba. Kako se ove menjaju, skloni smo sve više osećati kako se neposrednost izražavanja u svakom umetničkom delu ometa nečim utvrđenim i njemu tuđim, dok ono postepeno ne padne u zaborav. Dok živi, umetnost pripada kulturi; u meri u kojoj preuzima hladnoću smrti, ona postaje zanimljiva jedino za proučavanje civilizacije. Stoga sve uživanje u umetnosti (i njeno stvaranje, isto tako) ima dva lica. Nevolja je što se lice okrenuto civilizaciji tako često brka s onim koje je okrenuto kulturi.

GEOGRAFIJA KULTURE

Često zapažana osobenost razvoja kulture jeste činjenica da ona svoje najveće domete postiže u relativno malim, samostalnim skupinama. U stvari, neizvesno je da li prava kultura ikada uistinu pripada ičemu širem od takve ograničene skupine, skupine za čije se članove može reći da među sobom održavaju nekakav neposredni i snažni duhovni dodir. Taj neposredni dodir obogaćen je zajedničkim kulturnim nasleđem, kojim se hrane umovi svih članova grupe; on se brzo uspostavlja i bremenit je hiljadama osećanja i ideja, koje se prećutno pretpostavljaju a stalno svetlucaju u pozadini. Takve male, kulturno samostalne skupine bili su Atina u doba Perikla, Avgustov Rim, nezavisni gradovi-države u Italiji krajem srednjeg veka, London za elizabetinskih dana i Pariz u poslednja tri stoleća. Uobičajeno je za neke od

ovih skupina i za njihove kulture govoriti kao da su istovetne s veoma široko rasprostranjenim grupama i kulturama, ili da ih predstavljaju. U neobično velikoj meri takve priče su zaista puke govorne figure, zamenjivanje celine jednim delom. Zapanjuje, na primer, koliko velik deo takozvane »istorije francuske književnosti« čini, u stvari, istorija književne delatnosti u gradu Parizu. Uistinu, jedna usko lokalizovana kultura može svoj uticaj da širi daleko izvan svoje sasvim ograničene sfere, i to često čini. Ponekad ona daje korak čitavoj jednoj nacionalnosti, nekom veoma prostranom carstvu. Međutim, ona to može da čini jedino po cenu razvodnjavanja duha, srazmerno udaljavanju od svog doma, te po cenu izrođivanja u podražajno šepurenje. Kad bismo jasnije shvatali šta sve podrazumeva brzo širenje ili nametanje jedne kulture, do koje mere ona osvaja kršeći začetke zdravijih samostalnih izdanaka, manje bismo bili radi da dobrodošlicom pozdravljamo tendencije ujednoobražavanja, i manje spremni da ih smatramo naprednima po prirodi. Kultura se lako može podstaći spolja, ali njeno potiskivanje drugom kulturom, bila ova nadmoćna ili ne, nije nikakav kulturni dobitak. Da li to jeste ili nije praćeno nekim političkim dobitkom ovde nas ne zanima. Upravo zato svako svesno nastojanje da se jedna kultura nametne neposredno i na brzinu, ma koliko da je poduprto dobrom voljom, jeste nasrtaj na duh. Kada se još ne potkrepljuje dobrom voljom već vojnom bezdušnošću, takav pokušaj je najveći mogući zločin protiv ljudskog duha — naime, on je tada samo poricanje kulture.

Znači li to da moramo okrenuti leđa svim internacionalističkim stremljenjima, te doveka životariti u svojim nacionalizmima? Ovde se suočavamo s veoma rasprostranjenom zabludom da je internacionalizam po svom

duhu protivan snažnom razvoju samostalnih kultura. Ta zabluda proizlazi iz neshvatanja da su internacionalizam, nacionalizam i lokalizam forme kojima se mogu dati različne sadržine. Ne možemo pametno raspravljati o internacionalizmu pre no što znamo u vezi sa čime to treba da budemo internacionalistički usmereni. Na nesreću, toliko smo opsednuti idejom potčinjavanja svih formi ljudskog povezivanja državi i shvatanjem da se opseg svih tipova delatnosti poklapa s političkim granicama da nam je teško da ideju o jednoj lokalnoj ili ograničeno nacionalnoj autonomiji kulture mirimo istovremeno sa čisto političkim suverenitetom države i ekonomsko-političkim internacionalizmom.

Niko ne može jasno da sagleda šta je suđeno da bude širi ishod sadašnjih svetskih sukoba. Oni mogu pre da zaoštre negoli da ublaže nacionalno-političke netrpeljivosti, te da tako doprinesu jačanju ugleda države. Ali takav žaljenja vredan ishod ne može da ne bude tek prolazna faza. Čak i sad je očigledno da rat, na više načina, utire put za ekonomski i, sa tim u vezi, za jedan polupolitički internacionalizam. Sva ona područja delatnosti koja su povezana sa zadovoljavanjem neposrednih ciljeva — a koja, uzev sa preimućstvenog položaja do kojeg smo došli, nisu ništa drugo doli sredstva — težiće da postanu međunarodne funkcije. Do u ma kolike pojedinosti da oblikuju sami sebe, ti procesi internacionalizovanja će u svojoj biti ostati tek odraz one sve veće nestrpljivosti ljudskog duha u vezi sa bavljenjem neposrednim ciljevima, nestrpljivosti o kojoj sam već govorio. Nadnacionalni problemi poput distribucije ekonomskih dobara, transporta robe, kontrole drumova, kovanja novca, i mnogih drugih, moraće da napokon pređu u nadležnost međunarodnih organizacija, iz prostog razloga što ljudi neće večito izražavati lojalnost nesvrsi-

shodnom nacionalnom upravljanju funkcijama koje su u suštini međunarodnih razmera. Kako taj međunarodni opseg bude temeljnije shvatan, tako će se naše sadašnje zaluđenosti nacionalnim prestižom u ekonomskoj oblasti sve više pokazivati kao duhovne imbecilnosti, što i jesu.

Sve to ima velikog značaja za konačni razvoj kulture. Dok god se na kulturu gleda kao na ukrasnu baštinu krupnih političkih jedinica, može se na izgled opravdano tvrditi da je njeno očuvanje vezano za održavanje ugleda tih jedinica. Ali prava kultura može se zamisliti jedino na osnovi visoko upojedinačene duhovne svesti, retko ostaje zdrava i istančana kad se u tankom sloju raširi po beskonačno širokom području, i u svojim višim domašajima nipošto nije voljna da se potčinjava ekonomskim i političkim stegama. Sad, teško se dâ zamisliti neka uopštena međunarodna kultura. Određena nacionalno-politička jedinica teži da za se prisvoji kulturu i u tome donekle uspeva, ali samo po cenu ozbiljnog kulturnog osiromašavanja ogromnih delova njene teritorije. Ako ekonomska i politička ucelinjenost tih krupnih državom kontrolisanih jedinica biva postupno potkopavana razvojem međunarodnih funkcija, njihov kulturni *raison d'être* takođe mora biti sklon slabljenju. Kultura tada mora da teži da se sve čvršće vezuje za relativno male društvene skupine i za beznačajne političke jedinice — jedinice koje nisu prevelike za ovaploćivanje pojedinačnosti, koja je za kulturu isto što i sami dah života. Možemo se pouzdati da će se između ta dva procesa — ucelinjenja ekonomskih i političkih snaga u jedan svetski suverenitet i rascelinjenja naših sadašnjih nezgrapnih kulturnih jedinica u više malih jedinica, čiji je život istinski krepak i pojedinačan — jamačno istopiti fetiš sadašnje države, s njenim nekontrolisanim suverenitetom. Današnje političko stanje dugo je već na proveri

i njegova je manjkavost utvrđena. Naše nacionalno-političke jedinice su premale za mir, a prevelike za bezbednost. Premale su za pametno rešavanje velikh problema u oblasti neposrednih ciljeva; a prevelike su za plodonosno obogaćivanje udaljenijih ciljeva — za kulturu.

Upravo je u Novom svetu, možda i više no na ma kojem drugom kraju globusa, očigledna ta nezadovoljavajuća priroda geografski rasprostranjene kulture, nedovoljne dubine ili pojedinačnosti od kojih bi se pošlo. Odista rastužuje nalaženje suštinski istovetnih kulturnih ispoljenja, materijalnih i duhovnih, u Njujorku i Čikagu i San Francisku — doista, često istovetnih do u najsitnije pojedinosti. To svedoči o plitkosti same kulture, i o nimalo umirujućoj spremnosti na podražavanje među njenim nosiocima. Čak i ako zasad ne može da se jasno razluči nikakav određeni izlaz iz tog zaravnjenog kulturnog gliba, nije dobro zauvek se uljuljkivati samodovoljnošću. Ona nam može biti od koristi jedino da bismo istražili sve dubine naših srca i iznašli šta im nedostaje. Nije važno ako prenaglašavamo svoje slabosti; obuzdavanje je bolje od samoveličanja. Uobičajili smo da odajemo sebi priznanje za suštinski kvantitativne ishode za koje valja pre zahvaliti neobično blagonaklonoj prirodi i povoljnom nizu ekonomskih uslova negoli ičemu u nama samima. Naše su pobede sjajne, ali su takođe prečesto jalove za kulturu. Navika da igramo s udešenim kockama razvila je u nas jedan opasan stav pasivnosti — naime, stav opasan po kulturu. Bahato zavaljeni u svoje naslonjače, očekujemo da nam se dese krupni kulturni događaji. Navili smo mehanizam, a to je zaista mehanizam i po; sad je »do« kulture da se pokaže, pod punom teškom opremom. Onaj sićušni doprinos pojedinca, koji jedini sačinjava kulturu u ličnosti i konačno

gradi kulturu u zajednici, izgleda da se nekako previđa. Kulturom u limenkama daleko se lakše rukuje.

Upravo sada očekujemo mnogo šta od rata u Evropi. Nema sumnje da će nas taj rat i ono što za njim nastupi unekoliko izbaciti iz naše uštogljenosti, i da će među nas pustiti nekoliko okrepljujućih vetrova kulturnog uticaja; no, ako ne budemo oprezni, ti uticaji mogu ubrzo očvrsnuti u nove standardizacije ili se razvodniti u novu zalihu podržajnih stavova i reakcija. Rat i njegovi ishodi ne mogu biti dovoljan kulturni uzrok — oni su, u najboljem slučaju, tek još jedan niz povoljnih uslova. Ne sme nas previše čuditi ako se neka periklovska kultura ne rasprskava u puni cvet nekako automatski. Ranije ili kasnije moraćemo se latiti skromnog zadatka istraživanja svoje svesti, da bismo na svetlost izvukli onoliko iskrenih komadića odraženog iskustva koliko ih budemo mogli da nađemo. Ti komadići neće uvek da budu lepi, niti će uvek da budu prijatni, ali će biti pravi, nepatvoreni. I tada ćemo moći da gradimo. Posle nekog vremena, dugog vremena — jer moramo imati strpljenja — naše živote ukrasiće jedna prava kultura — ili, još bolje, niz povezanih samostalnih kultura. I Njujork i Čikago i San Francisko živeće tada svak u svojoj vlastitoj kulturnoj moći, ne poglêdajući kriomice od jednog do drugoga, da bi se videlo koji prednjači u trci za spoljašnjim vrednostima, jer će svak, rastući iz plodnog tla pravih kulturnih vrednosti, biti vedro nehajan prema svojim suparnicima.

ZNAČENJE RELIGIJE

Vrlo se korisna razlika može povući između »jedne religije« i »religije«. Prva se javlja samo u visoko razvijenom društvu, gde je tradicija ustrojila religijsko ponašanje; druga je sveopšta.

Uobičajeno shvatanje jedne religije uključuje ideje o nekoj samosvesnoj »crkvi«, o verskim zvaničnicima čije su funkcije jasno određene običajem i za koje je tipično da se ne bave nikojim drugim tipom ekonomske delatnosti, te ideje o brižljivo štićenim obredima koji simbolički izražavaju život te crkve. Obično je u jednu takvu religiju uložen izvestan autoritet kanonske tradicije koja izrasta oko celine svetih tekstova, za koje se pretpostavlja da ih je otkrio Bog ili da ih je verno izložio utemeljač te religije, ili njegovi sledbenici koji su svete reči čuli s njegovih vlastitih usana.

Ako ostavimo po strani pretanjenije narode, te pristupimo proučavanju društvenih navika primitivnih ljudi i varvara, videćemo da je vrlo teško naći religijske ustanove formalizovane u meri u kojoj su to Rimokatolička crkva ili Judaizam. Pa ipak je religija, u izvesnom

smislu reči, svugde prisutna. Čini se da je ona sveopšta poput govora ili upotrebe materijalnih oruđa. Teško da se ma koje od merila što se obično koriste za definisanje religije može primeniti na religijsko ponašanje primitivnih naroda, a ipak ni odsustvo posebnih religijskih zvaničnika, niti odsustvo autoritativnih religijskih tekstova niti ikoji drugi konvencionalni nedostatak ne mogu ozbiljnog proučavaoca navesti na to da tim ljudima ospori istinsku religiju. Etnolozi su jednodušni u pripisivanju religijskog ponašanja doista i najprostijim poznatim društvima. Uistinu, pretpostavka o prisustvu religije u svakoj poznatoj zajednici — ne izuzimajući nijednu, pa čak ni one što mašu barjakom ateizma — toliko je uobičajena da se mora uvek iznova potvrđivati i opravdavati.

Kako bismo definisali religiju? Možemo li zaći iza sveštenika i molitava i bogova i obredâ, te oktriti formulu koja nije toliko široka da bude besmislena niti toliko posebna da postavlja uzaludna pitanja o isključivanju ili uključivanju. Verujem da se to može učiniti, ukoliko zanemarimo naročite forme ponašanja koje su smatrane religijskima, te se držimo suštinskog značenja i funkcije takvog ponašanja. Religija je, zapravo, jedna od onih reči koje pripadaju intuitivnijem odeljku našeg rečnika. Često je možemo bezbedno primenjivati i tamo gde se to ne bi očekivalo, nimalo ne hajući da li pojedinac ili skupina koje nazivamo religioznima imaju sveštenike ili ne, jesu li predani molitvi ili ne, da li veruju u nekoga boga ili ne. Skoro nesvesno je taj termin za većinu nas dobio izvesnu konotaciju ličnosti. Neki pojedinci su religiozni, neki nisu, a sva društva poseduju religiju u tom smislu što prirodno religioznoj osobi pružaju izvesne gotove simbole za zadovoljavanje njenih religijskih potreba.

Formulacija koju bih se usudio da predložim bila bi sledeća: Religija je neprekidno čovekovo nastojanje da kroz sve složenosti i opasnosti svakidašnjeg života otkrije put ka duhovnom spokojstvu. Način postizanja tog spokojstva stvar je beskonačno raznolikih pojedinosti. Tamo gde se potreba za tim spokojstvom strasno oseća, imamo religijsku žudnju; tamo gde je nema, religijsko ponašanje nije ništa drugo doli neka društveno sankcionisana forma ili neka estetska mešavina verovanja i gesta. U praksi je gotovo nemogućno razdvojiti religijsko čuvstvo od formalnog religijskog ponašanja, ali njih valja razdvojiti da bismo utoliko jasnije nastojali na realnosti čuvstva.

Na pitanje o sadržini tog duhovnog spokojstva mora uvek iznova da odgovori svaka kultura i svaka zajednica napose — na kraju krajeva, svaki pojedinac. Kultura svakom društvu određuje svet u kojem ono živi, te otud ni od koje religije ne možemo očekivati više doli da budi i nadvladava ono osećanje opasnosti i pojedinačne bespomoćnosti koje odgovara baš tom posebnom svetu. Konačni problemi Indijanca iz plemena Odžibva (Ojibwa) sadržinski se razlikuju od problemâ obrazovanog poklonika moderne nauke, ali za obojicu religija znači neodoljivo uviđanje konačne nemoći u jednom nedokučivom svetu, te nepokolebljivo i potpuno iracionalno uverenje u mogućnosti da se mistička bezbednost stekne nekakvim poistovećivanjem s onim što zauvek ostaje nesaznatljivo. Religija predstavlja sveprisutni strah i neizmernu poniznost, paradoksalno preobraćene u kamen-stamenu bezbednost, jer čim se taj strah uobraziljno uzme k srcu a ta se poniznost potpuno prizna, obezbeđena je pobeda ljudske svesti. Za duboko religijske prirode nema više ni straha ni poniznosti, jer su takvi ljudi oba ta čuvstva iskusili pre no što je došlo do

neprijateljstva između njih i jednog nadmoćnog sveta, hladno ravnodušnog prema ljudskoj žudnji.

Teško je otkriti religiju takve čistote kakvu sam sad ovde definisao. Ali to nije ni važno; suštinu religije sačinjava upravo traganje, svesno ili nesvesno, za konačnim spokojstvom, posle potpunog i nužnog poraza. Religija se često združivala s umetnošću i naukom — i bar je umetnosti to savezništvo koristilo — ali se u presudnim situacijama religija uvek pokazivala ravnodušnom prema obema. Ona ne traga ni za objektivnom prosvećenošću nauke niti za onom neobičnom čulnom harmonijom estetskog iskustva. Njen je cilj ni manje ni više nego nagonska pobeda nad stvarnošću, i ona nauku i umetnost može da koristi kao puka sredstva za postizanje svoga vlastitog spokojstva. Skroz-naskroz intelektualistički um nužno je zbunjen religijom, a u nastojanju da je objasni svodi je na neku slepu i haotičnu nauku.

Nije nam važno da li se duh religije može pomiriti s duhom umetnosti. Ljudska priroda je beskrajno složena, i mogućnim se čini svaki tip mirenja suprotnosti, ali se mora nastojati na tome da suština religijskog čuvstva nipošto nije istovetna s estetskom emocijom. Blaženstvo umetnosti je, po prirodi, sasvim različno od spokojstva religije. Umetnost stvara nekakvo osećanje celovitosti, zgušnjavajući tok stvari u opipljive forme, lepe i dovoljne same sebi; religija sve niti i besmislice života sakuplja i povezuje u jednu celinu koja nije očigledna a može se iskusiti jedino u obliku neke strasne žudnje. Nije korisno, a možda ni pametno, nastojati na osnovnim antinomijama, ali, doteran do duvara, čovek nipošto ne bi bio daleko od istine posumnjavši da je religijski duh upravo suprotan duhu umetnosti, pošto je religija u suštini isključiva i nepomirljiva. Umetnost

oprašta zato što su *ovde i sada* njeno konačno dobro; religija oprašta zato što su *ovde i sada* unekoliko irelevantni za njeno stremljenje ka konačnim rešenjima.

II

Religija ne pretpostavlja neku određenu veru u Boga niti u izvestan broj bogova ili duhova, mada su, u praksi, takva verovanja racionalizovane osnove religijskog ponašanja.

Po sebi se razume da verovanje, strogo uzev, uopšte nije religijski, već naučni pojam. Za ukupna verovanja jednog čoveka može se reći da sačinjavaju njegovu nauku. Neka od tih verovanja mogu da se brane pozivanjem na neposredno lično iskustvo, a opravdanost drugih temelji se na autoritetu društva ili autoritetu onih pojedinaca za koje se zna ili veruje da u rukama drže ključeve za konačne dokaze. Što se običnog pojedinca tiče, verovanje u realnost molekulâ ili atomâ upravo je iste prirode kao i verovanje u Boga ili besmrtnost. Bitne razlike ovde nema između nauke i religijskog verovanja, već između lično proverljivih i lično neproverljivih verovanja. Jedna filozofija života nije religija, ako taj izraz konotuje samo puku skupinu racionalizovanih verovanja. Karakter religije ta filozofija života dobija tek ako se oživi čuvstvom.

Neki pisci govore o osobeno religijskoj emociji, ali se čini da je sasvim nepotrebno pozivati se na ikoji takav hipotetički pojam. Sasvim se možemo zadovoljiti time da u religijskoj emociji vidimo ni manje ni više od skupine takvih tipičnih emocionalnih iskustava kao što su strah, strahopoštovanje, nada, ljubav, stav usrd-

nog zalaganja, i sva druga iskustva što se dadu doživeti, ukoliko do tih psiholoških iskustava dolazi u kontekstu konačnih vrednosti. Strah kao takav, ma kako žestok ili ekstatičan bio, nije religija. Hladnokrvno verovanje u nekog boga koji stvara i nagrađuje i kažnjava ne čini religiju ukoliko taj vernik ne uspeva da razabere nužnost primene svog verovanja na vlastite probleme. Tek kada se osećanje straha i verovanje u nekog boga na neki način uceline u jednu vrednost može se bilo za tu emociju ili za to verovanje reći da su religijske prirode. Po ovom stanovištu, nema nikakvih osobeno religijskih čuvstava niti se ikoje posebne forme verovanja priznaju kao neophodne za religiju. Jedino se traži da snaga osećanjâ i neka filozofija konačnih stvari budu združene u jedinstveno uverenje u mogućnost bezbednog bitisanja u nekom svetu vrednosti.

Mogućno je, bar teorijski ako ne i praktično, povući razliku između pojedinačnog religijskog iskustva i podruštvljenog religijskog ponašanja. Pišući o religiji, neki naglašavaju realnost i snagu pojedinačnog iskustva, dok drugi više vole da u religiji vide čisto društveni obrazac, ustanovu na koju se pojedinac mora oslanjati da bi uopšte došao do religijskog iskustva. Suprotnost između ova dva stanovišta verovatno je više prividna no stvarna. Uvek će se naći da su podsticaji na religijsko ponašanje društvenog porekla; može se smatrati da razlike postoje upravo u vrednovanju tog ponašanja s obzirom na pojedinca ili na društvo. To je jednakovredno iskazu da neka društva teže da za najsnažnijim izrazom religijskog iskustva tragaju u pojedinačnom ponašanju (uključujući u nj i introspekciju), dok druga teže nekom kolektivnom pravoverju, dostižući jednakovredan intenzitet života u formama ponašanja u kojima je pojedinac potčinjen nekom kolektivnom simbolu. Religije koje se

saobražavaju s prvom težnjom mogu se nazvati jevanđeljskima, a one drugoga tipa — obrednima.

Ova suprotnost zahteva kritičko razmatranje, kao što zna svako ko se ikad bavio religijskim podacima. Može se prigovoriti da upravo podsticaj kolektivne delatnosti stvara najsnažnije forme pojedinačnog iskustva, kao što je slučaj s igrom u slavu Sunca kod Nizijskih Indijanaca ili s rimokatoličkom misom. S druge strane, u nekima od najosamljenijih i na lično ja usredsređenih religijskih postupaka — recimo, u mističkim zanosima nekog sveca ili u privatnoj molitvi jedinke izgubljene za društvo — može se videti malo šta izvan religijskog ponašanja samog društva, čija je veza sa vidljivom crkvom za trenutak prekinuta. Teoretičar poput Dirkema (Durkheim) vidi crkvu implikovanu u svakoj molitvi ili činu asketske pobožnosti. Neizvesno je da li puko posmatranje religijskog ponašanja sasvim opravdava razliku koju sam povukao. Tananije psihološko ispitivanje verovatno bi pokazalo da je ta razlika, uprkos svemu, ipak valjana — da se društva među sobom razlikuju ili da teže da se razlikuju po tome da li poslednji sud za religijska pitanja nalaze u društvenom činu ili u ličnom emocionalnom iskustvu.

Neka jedan primer posluži za mnoge. Religija Nizijskih Indijanaca u mnogim se pojedinostima razlikuje od religije Pueblo Indijanaca sa Jugozapada [Sjedinjenih Američkih Država]*. Pa ipak među njima postoje mnoge spoljne naličnosti, kao što su upotreba svetilištâ gde su sakupljeni fetišistički objekti, simboličko obeležavanje bojom četiri strane sveta, i religijska dejstvenost kolektivne igre. Međutim, na proučavaoce američke domorodačke religije ne deluju ove i mnoge druge naličnosti, već pre njihova duboka psihološka različnost. Religija

* Dodatak u uglastoj zagradi prevodiočev.

Nizijskih Indijanaca puna je kolektivnih simbola; doista, čini se da je tipičan etnološki prikaz religije nekog nizijskog plemena malo šta sem popisa društvenih stereotipa — igara i oznaka, tabua i konvencionalnih religijskih znamenja. Igra u slavu Sunca je izuzetno složen obred, koji traje više dana, i unutar kojeg svaka pesma i svaki stupanj u odvijanju ceremonije predstavlja po neki društveni izraz. Pa ipak, konačno vrednovanje te igre u slavu Sunca, kao i svake druge forme religije u Niziji, prepušta se pojedincu, u njegovoj introspektivnoj osami. Suštinska ideja jeste »blagoslovno« ili »manitu« *(manitou)* iskustvo, kojim pojedinac stupa u krajnje prisnu vezu sa svetom natprirodne moći ili »lekovite čarolije« *(medicine)*.

Potpuno podruštvljeni obredi nisu osnovne činjenice u sklopu Nizijske religije, već su pre jedna proširena forma suštastvenog pojedinačnog iskustva. Primalac blagoslova može da pozove i poziva druge da sudeluju u privatnom obredu, što narasta oko viđenja koje mu dariva moć i bezbednost; on čak može na drugog pojedinca preneti svoje zanimanje za to viđenje; tokom vremena, izvorni lični obred, usložnjen mnogim pridodacima, može da postane društvena forma za koju se čitavo pleme najživlje i najgorljivije zanima, kao što je slučaj sa ceremonijama u vezi sa »dabrovskim svežnjem« ili »čarolijskom lulom«* Indijanaca Crnonogih. Nereli-

* Navodi prevodiočevi. »Čarolijski svežanj« *(medicine bundle)* je kod više indijanskih plemena naročita skupina svetih i madijskih predmeta, te predmeta vezanih ili navodno vezanih za istoriju plemena. Ta skupina je uvijana u kožu neke životinje i čuvala se kao najveća svetinja — poput svete škrinje ili kovčega kod starih Jevreja. Svežanj svugde nošen s plemenom, a jednom godišnje, posebnom ceremonijom, zaštitna koža je menjana. U svežnju se, često, nalazila i »čarolijska lula«, kojoj je naročito važan bio kamiš, ukrašen svetim znacima, te perjem ili dlakom životinje-zaštitnika plemena. Na tu se lulu pušilo samo prilikom posebnih ceremonija, i na poseban način, iako su pri tom uzimane glave sasvim običnih lula, ili drukčije značajnih »lula mira«. — Prim. prev.

gijski nastrojeni pojedinac može videti malo šta sem spektakla i spoljnih okolnosit u svem tom mešanju vizije i svežnja i obreda, ali religijska svest Nizijskih Indijanaca nikada, čini se, ne gubi iz vida inherentno pojedinačno jemstvo tog viđenja i svih obreda koji iz njega mogu konačno proizići. Veoma je značajno što se čak i u igri u slavu Sunca, koja je verovatno ponajmanje upojedinačena vrsta religijskog ponašanja među tim Indijancima, oseća da se vrhunac religijskog intenziteta ne nahodi ni u kakvom skupnom zanosu, već u pojedinačnim emocijama onih koji zure u središnji stub vigvama za igru i, još više, u odlučnoj nekolicini spremnih da iskuse neopisivo bolni zanos samomučenja.

Čini se da religija Pueblo Indijanaca predstavlja skoro suštu suprotnost religiji iz Nizije. Ta Pueblo religija ritualizovana je do neverovatnog stupnja. Ceremonije bezdušno slede jedna za drugom, a pleme i religijsko bratstvo prolaze kroz svoju raskošnu simboliku igre i molitve i gradnje svetilištâ s pravilnošću godišnjih doba. Sve se svodi na usrdnu brigu za normu i pojedinost obreda. Ali religiju Indijanaca Hopi ili Zunji ne karakteriše, zapravo, ta masa obrednosti. Za nju je osoben upravo jedan obezličeni, skoro kosmički kvalitet obredâ, što sobom nosi čitavu atmosferu unapred određenih stvari prirode, koje je pojedinac nemoćan bilo da pomogne bilo da osujeti, i čiju mističku svrhu on može pojmiti jedino mireći se s tradicijama plemena, i roda, i bratstva. Nikakav lični intenzitet religijskog iskustva neće pomoći obredu. Hoće li igrač biti doveden do nekog neobičnog zanosa ili će ostati hladan kao automat stvar je savršeno nevažna za svest Pueblo Indijanca. On odbija svaki trag orgijskoga, i zadovoljava se hladnom krutošću silom unapred određenih stvari, pošto u sebi ne vidi nikakvog otkrivaoca religijske vrline, već samo

čestitog i uzdržanog prenosioca po sebi savršenih stvari. Jedan Crnonogi ili Su (Sioux) mogao bi se podučavati protestantskoj obnovi vere; jedan Zunji bi se tome samo smešio, ništa ne shvatajući.

III

Mada se religija ne može definisati pomoću verovanja, ipak je isto toliko tačno da religije primitivnih naroda teže da se grupišu oko izvesnog broja tipičnih verovanja ili klasa verovanja. Nemogućno je dati makar i površni prikaz mnogih tipova religijskog verovanja o kojima je izveštavano u vezi s primitivnim čovekom, pa ću se stoga zadovoljiti da ukratko pomenem tri takva tipa: verovanje u duhove (animizam), verovanje u bogove, i verovanje u svemirsku silu (mana).

Opšte je mesto antropologije stav da su primitivni ljudi animisti — drugim rečima, da oni veruju kako u svetu i u njima samima postoji neizmerno mnoštvo nekih nematerijalnih a moćnih suštastava. Tajlor (Tylor) je pokušavao da iz animističkih verovanja izvede sve forme religijskog ponašanja, a mada mi više ne možemo pridavati animizmu toliki značaj koliki su mu davali Tajlor i drugi klasični antropolozi, ipak je još uvek ispravno reći da se malo koja od primitivnih religija ne vezuje s učenjem o duhovima, u ovoj ili onoj pojedinosti. Većina naroda veruje u neku dušu koja oživljuje ljudsko telo; neki veruju u više različnih duša (kako biva kad se načelo života razlikuje od onoga što bi psiholozi nazvali svešću psihe); a većina naroda takođe veruje da duša, u vidu nekog duha, živi i posle smrti.

Iskustvima duše ili duha tipično se objašnjavaju pojave kao što su san, bolest i smrt. Često se ovaj ili onaj

tip duše poistovećuje s takvim neopipljivim stvarima kao što su dah ili senka koju baca živo biće, ili, materijalnije, s takvim delovima ljudskog tela kao što su srce ili dijafragma; ponekad, isto tako, dušu simbolizuje neko imaginarno biće, poput manikina,* koje može da napusti dato telo i krene u potragu za nekom drugom dušom. Obično postoji težnja ka poistovećivanju te pokretne duše i nekog duha (aveti), ali to nije nužno.

U svem tom obilnom raznoličju primitivnog verovanja nalazimo malo šta sem zore psihologije. Do religijskog stava dolazi se tek kada se duša ili duh (avet) na neki način poveže s velikim svetom neljudskih duhova, koji oživljuju čitavu prirodu i poseduju moć da čine dobro ili zlo; a stalni cilj ljudskih bića jeste da upravo tu moć upregnu u svoje vlastite svrhe. Ti »duhovi« prirode, koji se nižu od ljudskih duša lišenih tela, preko životinja, do bogolikih bića, možda pre izazivaju strah negoli što se neposredno obožavaju. U celini uzev, možda je ispravno reći da ti duhovi stupaju u dodir sa čovečanstvom pre kroz pojedinca negoli kroz grupu, te da se do njih pre dospeva privatnim, samoživim mađijskim obredom negoli posredstvom religije. Međutim, sva takva uopštavanja su izuzetno opasna. Mogućno je skoro svako združivanje verovanjâ i stavova.

Tajlor je verovao da niz »duša-avet-duh-bog« predstavlja nužan genetski lanac. Tako »Bog« ne bi bio ništa drugo doli upojedinačena ukupnost svih duhova, lokalizovanih na zemlji ili u vazduhu ili moru i specijalizovanih s obzirom na funkciju i vrstu moći. Pojedini »bog« nekog politeističkog panteona bio bi tada samo prelazni stupanj između neupojedinačenog duha i Vrhunskog Bića istorijski velikih religija. Ove jednostavne i na izgled verovatne veze antropolozi više ne uzimaju

* Manikin — patuljak, čovečuljak, gnom. — Prim. prev.

zdravo za gotovo. Postoji obilna uznemirujuća građa koja, čini se, dokazuje da se ideja o nekom bogu ili Bogu ne mora smatrati ishodom evolucije ideja o duši ili duhu. Reklo bi se da su neki od najprimitivnijih naroda za koje znamo došli do ideje o nekom svemoćnom biću, koje stavljaju sasvim izvan sveta duhova a skloni su ga poistovećivati s kosmičkim objektima poput Sunca ili nebesa.

Indijanci plemena Nutka iz Britanske Kolumbije, na primer, veruju u postojanje jednog Vrhunskog Bića, koje poistovećuju sa dnevnom svetlošću, a oštro ga dvoje kako od mnoštva tajanstvenih bića (»duhova«) od kojih traže moć za posebne svrhe tako i od mitoloških bića iz legende i obreda. Nije retkost da s animizmom supostoji neka forma primitivnog monoteizma. Nije nužno da politeizam prethodi monoteizmu, ali se on, s obzirom na određenu kulturu, može smatrati složenim, sistematizovanim proizvodom nekoliko regionalnih ideja o Bogu.

Ideja o »mani«, ili rasplinutoj neupojedinačenoj sili, čini se izuzetno rasprostranjenom među primitivnim narodima. Sami termin je pozajmljen iz Melanezije, ali se na algonkinska, irokeska, suaska i mnoga druga plemena domorodačke Amerike dâ primetiti koliko i na Melanežane i Polinežane. Čitav svet je, veruje se, prožet jednom tajanstvenom moći koja može biti usredsređena u pojedinim predmetima ili je, u mnogim slučajevima, mogu posedovati duhovi ili životinje ili bogovi. Čovek treba da uhvati nešto od te moći da bi mu se ispunile želje. On vazda očekuje blagoslove od tog nepoznatoga, čega može da bude udostojen u neobičnim ili strašnim iskustvima, u viđenjima i snovima. Ta ideja o nematerijalnoj moći često uzima neobične forme. Tako Indijanci plemena Hupa iz severozapadne Kalifornije veruju u prisustvo zračenjâ koja na zemlji dospevaju iz tajan-

stvenih oblasti izvan nje, nastanjenih natprirodnim i svetim sojem, koji je nekada živeo na Zemlji ali je iščezao po dolasku Indijanaca. Ta zračenja mogu vračari dati njenu moć ili mogu čoveka nadahnuti duhom obrada.

Teško da mogu učiniti išta više doli da samo pomenem neke od tipičnih, sveopšte rasprostranjenih formi religijskog ponašanja, kao različnih od verovanja. Molitva je opšta pojava, ali jedino u višim domašajima kulture ona dobija svoj tipično čist i altruistički oblik. Na nižim razinama ona teži da se ograničava na iskazivanje sebičnih želja, koje čak mogu nanositi zlo onima što ne pripadaju istom domaćinstvu. Značajno je što se molitve često upućuju naročitim bićima, kadrim da daruju moć ili spreče zlo, pre negoli Vrhunskom Biću, čak i kad se veruje da ono postoji.

Drugi tip religijskog ponašanja jeste traganje za posebnom moći ili »čarolijom«. To traganje dobija izuzetno raznolike forme. Pojedinačno iskustvo »čarolije« možda se ponajbolje ilustruje među američkim domorocima, ali ima, naravno, obilje slikovitih primera iz drugih delova sveta. U nekih plemena, samim primanjem te moći, do kojeg obično dolazi u vidu nekog sna ili viđenja, uspostavlja se vrlo lična veza između davaoca tog blagoslova i molitelja.

Ta se veza često raspoznaje kao pojedinačni totemizam. Termin »totemizam«, uistinu, potiče iz indijanskog plemena Odžibva, u kojem postoji sklonost da pojedinca »blagosiljaju« ista ona natprirodna bića koja su već blagosiljala njegove neposredne pretke. Ovakav primer pokazuje kako se čisto pojedinačna veza može postupno podruštviti u ustanovu tipično poznatu kao totemizam, koji možemo da definišemo kao posebnu vezu, ispoljenu

na mnoge različne načine, a uspostavljenu između jednog bratstva ili neke druge društvene grupe i nekog natprirodnog bića, obično, ali nipošto isključivo poistovećenog s nekom životinjom. Uprkos donekle nejasnoj graničnoj oblasti koja pojedinačni totemizam povezuje sa grupnim, nije preporučljivo misliti da se jedna ustanova nužno izvodi iz druge, premda mogućnost takvog razvoja ne sme da se sasvim ospori.

S traganjem za moći prisno je povezano rukovanje mađijskim predmetima ili zbirkama takvih predmeta, koji sadrže ili simbolizuju moć što se podaruje. Kako smo već videli, među nekim plemenima severnoameričkih Indijanaca »čarolijski svežanj«, s njemu pridruženim obredom i tabuima, u potpunosti duguje za svoju moć natprirodnim iskustvima koja su ranije bila vezana s njim. Međutim, čini se da klasični fetišizam, kakav nalazimo u Zapadnoj Africi, ne mora biti nužno zasnovan na pojedinačnom viđenju. Fetiš je objekt koji sam po sebi poseduje moć, i koji se — uz valjano rukovanje, molitvom i drugim sredstvima — može upotrebiti za delovanje na željene ciljeve. U mnogim slučajevima, veruje se da je neko natprirodno biće odista prisutno u fetišu, iako ovo shvatanje, koje najpribližnije odgovara popularnoj predstavi o »idolu«, verovatno nije toliko često koliko bi se dalo očekivati. Glavni religijski smisao čarolijskih svežnjeva, fetiša i drugih znamenja natprirodnoga jeste moć vraćanja pouzdanja, što je za primitivni um ima jedan konkretni simbol, za koji se oseća da je prisno vezan s tajanstvenim nepoznatim, i njegovom bezgraničnom silom. Razume se, upravo trajnost moći delovanja vizuelnih simbola čini da čak i najviše forme religije teže da narastaju oko takvih objekata kao što su hramovi, crkve, svetilišta, raspeća i tome slično.

Četvrta i možda najvažnija forma religijskog ponašanja jeste izvođenje obredâ. Obredi su tipično simbolične radnje, koje pripadaju čitavoj zajednici, ali među primitivnim narodima postoji sklonost da se mnogi od njih smatraju posebnom funkcijom neke ograničene skupine unutar plemenske celine. Ponekad je ta skupina klan ili rod ili neki drugi odeljak, nezasnovan na religijskim pojmovima; u drugim prilikama, tu skupinu čini neko religijsko bratstvo, bratstvo sveštenika, koje postoji isključivo u svrhu staranja za ispravno izvođenje obredâ za koje se veruje da su krajnje važni za bezbednost čitavog plemena. Teško je uopštavati u vezi s primitivnim obredom, pošto su toliko raznolike forme koje on poprima. Gotovo svugde skupni obred dovodi čitavo pleme u stanje velike emocionalne napestosti, koju narod tumači kao poruku iz sveta natprirodnoga. Najmoćnije poznato sredstvo za izazivanje tog osećanja jeste igra, koju skoro uvek prati pevanje.

Neki su etnolozi u primitivnom obredu videli malo šta sem parnjaka našim vlastitim dramskim i pantomimskim predstavama. Istorijski uzev, u tom shvatanju nesumnjivo ima mnogo istine, ali bi vrlo varljivo bilo svesti psihologiju primitivnog obreda na puki odeljak psihologije estetskog iskustva. Ushićenje igrača u slavu Sunca iz plemena Su, ili nekog Indijanca sa severozapadne obale koji oličava Ljudožderski Duh, sasvim je različno od uzbuđenja umetnika-izvođača. Ono se čini mnogo srodnijim snažnom osećanju otkrivenja nekog mistika ili askete. Spolja gledano, obred se može opisivati kao neka sveta drama; subjektivno uzev, međutim, on učesnika može dovesti do poimanja tajne i moći, za koje su fetiš ili neki drugi religijski objekt samo spoljašnje znamenje. Psihološko tumačenje obreda prirodno se menja s naravi pojedinca.

IV

Oštro razgraničenje između religijskih i drugih načina ophođenja, na koje smo navikli u modernom životu, nipošto nije mogućno na primitivnijim razinama. Religija nije ni etika ni nauka ni umetnost, ali teži da se neraspletivo povezuje sa svima njima. Ona se takođe ispoljava u društvenom ustrojstvu plemena, u idejama o višem i nižem statusu, u samoj formi i tehnici vladavine kao takve. Ponekad se kaže da religijsko ponašanje primitivnih ljudi ne može da se razluči od okolnosti u kojima ga nalazimo. S obzirom na mnoge primitivce, međutim, čini se skoro ispravnijim reći da je religija jedna strukturalna realnost u celini njihove kulture, te da ono što nazivamo umetnošću i etikom i naukom i društvenim ustrojstvom teško da predstavlja išta više od primene religijskog stanovišta na funkcije svakidašnjeg života.

U zaključku, može se skrenuti pažnja na široku rasprostranjenost izvesnih čuvstava i osećanja, koja su osobito religijske prirode, a koja teže da se čak i u najistančanijih pojedinaca održavaju dugo pošto oni prestanu da veruju u racionalizovano opravdavanje tih čuvstava i osećanja. Njih nipošto ne treba poistovećivati s jednostavnim emocijama, iako je očito da se oni hrane iz tla svih emocija. Jedno religijsko čuvstvo je tipično nesvesno, snažno, i povezano s prinudnim osećanjem vrednosti. Možda moderna psihologija može da sve to analizuje kao podruštvljene prinudne neuroze, ali je krajnje neizvesno da li je zdravi društveni život ili suvisao pojedinačni život uopšte mogućan bez upravo samih tih čuvstava. Prvo i najvažnije među njima jeste »osećanje zajedništva s jednim nužnim svemirom vrednosti«. Psihološki uzev, čini se da to osećanje predstavlja meša-

vinu potpune poniznosti i ništa manje potpune bezbednosti. Jedino kad je ta osnovna vedrina snažna kao strah, i neophodna kao svako drugo prostije čuvstvo, njen se posednik s pravom može nazvati mistikom.

Drugo čuvstvo, koje često izrasta iz prvoga, jeste jedno osećanje za osvećenost ili svetost ili božanstvo. Misao da se izvesna iskustva ili ideje ili objekti ili ličnosti moraju izdvojiti kao simboli konačne vrednosti neprihvatljiva je za moderni kritički um. Pa ipak je to čuvstvo neophodno za mnoga ljudska bića, možda i za većinu njih. Svesno opravdano povređivanje čuvstava svetosti, koja misaoni um ne može da prizna, često dovodi do neobjašnjive lične nesrećnosti.

Tabui primitivnih naroda čine nam se veoma bizarnima i opšte je mesto psihoanalize da su mnogi od njih neobično slični očito samonametnutim tabuima neurotičara. Neizvesno je da li mnogi psiholozi ili proučavaoci kulture shvataju psihološki smisao tabua, koji je, čini se, ništa drugo doli nesvesno stremljenje za snagom koja proizlazi iz svakog oblika žrtve ili odgode neposrednih zadovoljenja želja. Jamačno su sve religije nastojale kako na važnosti tabua, u njegovom užem smislu posebnog prikraćenja, tako i na važnosti žrtve. Možda osećanje potrebe za žrtvom nije ništa drugo doli prenošenje na delo onog čuvstva svetosti.

Od svih religijskih čuvstava možda je ponajteže razumeti osećanje greha, koje je na skoro zabavan način neprihvatljivo za moderni um. Svaka konstelacija čuvstava sadrži u sebi svoje vlastite suprotnosti. Što je jedno čuvstvo snažnije, to je izvesnije potencijalno prisustvo osećanja koje proizlazi iz izrugivanja tom čuvstvu ili iz njegovog ugrožavanja. Cena za realnost i snagu pozitivnih čuvstava što sam ih pomenuo, od kojih se svako mora ili sva nužno moraju krštiti u toku svakidaš-

njeg života, jeste čuvstvo greha, neizbežna senka koju baca sve iskreno religijsko osećanje.

Nije slučajnost, naravno, što je religija, u svojim najizvornijim trenucima, spremna da uvek oprosti neki stvarni nedostatak u ponašanju, ako je samo kadra obezbediti da taj nedostatak bude praćen živim osećajem greha. Dobra dela nisu jednakovredna čuvstvu konačne vrednosti, na kojem religija nastoji. Senka što je to čuvstvo baca, a to je osećaj greha, može se intuitivno osećati kao vrednost koja pouzdanje vraća bolje od dobročinstava proisteklih iz puke društvene navike ili iz lične ravnodušnosti. Religija je uvek bila neprijatelj samozadovoljnosti.

MIT

U poslednje vreme, psihoanalitičari su mit, primitivni tabu i druge duhovne ćudljivosti narodâ istakli u prvi plan pažnje. Stoga je ova prilika dobra koliko i svaka druga da se dodirnu neka od osnovnih spornih pitanja. Šta ćemo sa svim ovim mitovima? Imaju li ove pernate zmije, alava čudovišta, devičanska rođenja i poplave ikakav smisao sem slučajnoga? Zašto se toliki od ovih pojmova održavaju sa skoro opsesivnom istrajnošću, i zašto je toliko njih odista rasprostranjeno širom sveta?

Tim se pitanjima može pristupiti dvojako — psihološki i istorijski. Psiholog dati mit uglavnom uzima zdravo za gotovo, kao razložno samodoslednu psihičku tvorevinu. Njemu, recimo, ne pada lako na um da se pita jesu li dati lik i događaj uvek bili združeni, ili da li dato grupisanje događaja nije neko sabirno narastanje, pastiš elemenata koji su isprva postojali nezavisno. Kad bi sebi samo jednom dozvolio da se pozabavi ovakvim razornim idejama, postepeno bi došao do toga da mu njegovi podaci izmaknu iz ruku. Njegove psihološke formule tumačenja i dalje bi mogle da budu jednako relevantne,

ali bi bile beskorisna so za repove mitskih ptica. Baš kao što se biblijska mitologija potpuno uklapala u besprekorni egzegetski okvir sve do pojave jedne više kritike, tako je i uspešna primena psiholoških formula, vuntovskih ili frojdovskih, na ma koju mitsku strukturu, prećutno uslovljena uzdržavanjem od prethodne istorijske kritike. Možemo početi da tumačimo tek pošto dođemo do kraja naše analize.

Istorijski proučavalac mita nastoji na razornoj analizi. On se ne zadovoljava da mit prihvata kakav jeste. On nalazi da je mit obično sinteza nekoliko elemenata, od kojih svak ima svoje vlastite istorijske preteče, svoje nezavisne rodbinske veze. Isti element može da se javlja u najrazličnijim okolnostima, ukazujući na uzajamno nepomirljiva značenja. Iznad i preko geografske rasprostranjenosti mitova kao takvih — ili, bolje reći, ispod nje — on može razraditi prožimniju rasprostranjenost elemenata, materijala koji su sabrani u beskrajno raznoličje mitskih obrazaca. Psihologa-tumača on uvek može da pita: Otkud znate da je ovaj mit — ili, čak, ova odlomična epizoda — u ma kojem istinskom smislu reči jedinstvena psihička tvorevina? Kako možete da uspostavljate jedan psihički sled koji leži u osnovi tog mita, kad je združenost njegovih elemenata istorijski slučajna?

Taj složeni problem ne nameće se toliko oštro, pošto se istoričar i psiholog na neki način svađaju. Očito je da su istorija i psihologija suparnice ne po rođenju već samo na delu. One bi se mogle sporazumeti, kad bi se samo istinski uhvatile u koštac, umesto što jedna drugu psuju preko ograde nerazumevanja. Istoričar isuviše često veruje da je iscrpeo smisao jedne pojave kad ustanovi njeno mesto u nekome sledu, kad utvrdi njene spoljašnje veze, te naznači njen vek. On psihologove maštarije odbacuje kao irelevantne za isto-

rijski proces, mada u njima može da uživa kao u projekcijama uobraziljnog uma. Na optužbu da njegova istorija ne daje nikakvo konačno objašnjenje nastanka i razvoja jednoga mita, ili ma koje druge podruštvljene ideje ili ustanove, on će verovatno odgovoriti da dužnost istorije nije da iznalazi zapretene psihološke odrednice značajnih elemenata kulture, da su te odrednice, u krajnjoj liniji, veoma promenljive pojave individualne psihologije, te da je beznadežno razmrsivati ih s udaljenosti od više stotina ili više hiljada godina.

Sve to ne ućutkava niti treba da ućutka psihologa, koji u mitologiji traga za osobeno psihološkim motivacijama i sadržinom. Pre no što se odlučno lati toga posla, međutim, on treba da jasnije shvati teškoće koje ga očekuju. On se naročito mora suočiti sa dva problema. U kojem trenutku analize mita psihološki način tumačenja postaje mogućan ili, čak, punonadežan? I, drugo, kako možemo uznapredovati s poznate psihologije pojedinca na onu nejasnu psihološku sadržinu koja se odista ili na izgled sadrži u mitu, kao u jednom društveno prenošenom entitetu? Šta, zapravo, znači to što izvesni mitovi, istorijski izdanci »narodnog uma«, ispoljavaju sličnosti sa snovima pojedinaca ili s poremećenim maštarijama nenormalnih svesti? Imaju li oni — kao istorija, kao ustanove — nužno isti onaj nesvesni psihički smisao koji mogu imati kao san ili kao simptom psihoze? Da li istorija krsta kao umetničkog motiva teče strogo uporedo s istorijom krsta kao religijskog simbola? Da li ikoja od tih istorija u potpunosti sadrži ili objašnjava onu drugu, ili su one pre nezavisne, iako su isprepletene? I da li je psihički smisao krsta isti za sve umove, pa čak i za sve verničke umove? Verujem da postavljati ova uporedna pitanja znači saglêdati psihologiju mita u novijoj i plodonosnijoj svetlosti.

Psiholog s pravom traga za psihologijom u mitu, ali njegova tumačenja ipak mogu biti varljiva, zbog njegove istorijske naivnosti. Reklo bi se da je istina u tome da ne postoji jedna, već bar dve psihologije mitologije. Jedna od njih tiče se konačnih psihičkih odrednica kulturne forme. To je, u osnovi, ista ona selektivna i stvaralačka psihologija kakva deluje u istoriji umetnosti. Mitovi nisu izolovane tvorevine. Oni se osobeno razlikuju s obzirom na razna vremena i mesta nastanka, uglavnom zato što teže da se saobražavaju s izvesnim tipičnim obrascima. Pretpostavljati da su te osobene razlike neposredno uslovljene duboko usađenim razlikama u psihologiji mitotvornog naroda isuviše je naivno za ozbiljno razmatranje. Kumulativna psihologija mita kao naročitog društvenog obrasca jeste vrsta psihologije čije bi poznavanje bilo izuzetno potrebno istoričaru mita, a ipak je to psihologija o kojoj bi psiholog bio ponajmanje kadar da dâ ikakav izveštaj. Upravo će ta psihologija jednoga dana ležati u osnovi proučavanja sve istorije kulture, jer se ona ispoljava kroz sve naraštaje, u postojanom stremljenju za formom i u njenom usavršavanju, te konačno u rascelinjenju i zameni te forme. Da bi se osvojila ta sama tvrđava psihoanalitičara, možemo reći da prvi preduslov za psihološko razumevanje mitologije — kao god i drugih faza kulture — jeste otkrivanje društvene psihologije »libida forme«. Psihologija je još preslaba da bi znala kako da s tim zadatkom iziđe na kraj. Isprva je svaka nauka kvalitativna, skoro isključivo zabavljena svojim predmetom; tek kasnije ona svoje probleme saglêda matematički, te poima količine, smer, formu.

Druga psihologija mita bavi se psihičkim smislom, svesnim ili nesvesnim, pojedinih elemenata mitologije. Sad, ako nas ma čemu podučava, istorija kulture uči

nas da, iako forme teže da se održavaju, psihički smisao tih formi neizmerno se menja od vremena do vremena i od jednog do drugog pojedinca. Nema trajnosti psihičke sadržine. Intenzitet te sadržine može da opada ili raste, ili se ona sama može iz osnova menjati. Ona može i da se prenosi iz jedne forme u drugu, a upravo psiholozi treba da to znaju bolje od svih. Verujem da je nepouzdano mišljenje izvoditi iz »latentne psihičke sadržine« izvesnih snova ili neurotičkih simptoma zaključke o psihičkim pobudama formalno sličnih mitova. Simboli su, poput drugih usvojenih formi, spremni da prime svaku psihičku sadržinu koju su psihologija pojedinca ili društvena psihologija datog vremena i mesta spremne da im pridaju. Mitovi mogu i ne moraju biti motivisani nekim nesvesnim psihičkim težnjama, ali je teško razumeti otkud im sposobnost da beskonačno čuvaju svoj smisao kao simboli tih težnji. Čini se mnogo razboritijim držati da u mitu nema takve stalnosti simboličkog smisla kakvu pretpostavljaju mnogi sledbenici psihoanalitičke škole, već da se istorija mita može prevashodno razumeti sa stanovišta opštije psihologije stremljenjâ ka formi. Razume se, verovatno je da će seksualna ili druge simbolike nastati kao sekundarna tumačenja ili nesvesne doprinosne sile u duhu pojedinca, ili posredstvom sugestije jednog društva. Poreklo ne treba olako izvoditi iz puke činjenice nesvesne povezanosti.

GRUPA

Terminu »grupa«* pridaju se mnoga vrlo raznolika značenja; razne vrste stvarnosti unose u taj pojam psiholozi i sociolozi različitih škola mišljenja. Za neke je grupa osnovni pojam u proučavanju ljudskog ponašanja; mnogi sociolozi kažu da pojedinac u stvari ne postoji, mimo svog biološki određenog tela, sem kao nosilac ili kristalizator značenjâ koja su derivati grupnog delanja i međudejstva. Za druge, međutim, pojedinac je primarni sociološki entitet a grupe su manje-više veštački sklopovi, izvedeni iz pojedinaca, koji se saglêdaju kao suštinski potpuni fizički i psihološki entiteti, dovedeni u uzajamnu vezu. Po sociolozima iz prve škole, za jedno dete teško da se može reći da je društveno realno, sem utoliko što prethodno postoji neka porodica od koje ono zavisi ili neko društveno posredništvo koje tu porodicu zamenjuje, kao i prilično dobro definisani niz pravila ponašanja, koja određuju vezu toga deteta i takve porodice. U gotovo istom smislu reči ne bi postojao pojedinac poput muzičara, sem utoliko što postoje grupe kao što su konzervatoriji, istorijski utvrđeni nizovi mu-

* Navod prevodiočev.

zičarâ i muzičkih kritičara, igračka, pevačka i sviračka združenja raznih stupnjeva formalnog ustrojstva, i mnogi tipovi grupa čije je prethodno definisanje nužno da bi se terminu »muzičar«* dala aktualnost. Za sociologe druge škole, dete i muzičar postoje kao dati tipovi pojedinaca, bez obzira da li su takvi rođeni ili takvi uslovljeni, a grupe što ih sociolog otkriva kao delatne u ponašanju kojim se aktualizuju takvi pojedinačni termini poput deteta ili muzičara samo su *ad hoc* konstrukcije, uslovljene naročitim iskustvima pojedinaca, bilo u okviru datog ljudskog veka ili tokom mnogih naraštaja. Teškoća opredeljivanja za grupu, odnosno pojedinca, kao za osnovni pojam u jednoj opštoj teoriji društva uvećava se kobnim nejasnostima u značenju termina »grupa«.

Svaka se grupa konstituiše činjenicom da postoji neki interes koji njene članove drži na okupu. To zajedništvo interesa može se protezati od nekog prolaznog događaja, koji ljude združuje u privremeni skup, do relativno stalnog funkcionalnog interesa koji i stvara i održava neku zgusnutu jedinicu. U gomili koja se stvara na mestu saobraćajnog udesa, sakupljenoj pre svega opštom radoznalošću, ubrzo se razvijaju izvesna uzajamna razumevanja. Članovi te gomile mogu se osećati kao da ih je društvo nezvanično delegiralo da posmatraju zbivanja i konačno izveste o njima ili da pomognu savetom ili delom, ili, ako je bilo kršenja saobraćajnih propisa, da sačine nemu ili glasnu sliku društvene kritike. Takvu jednu grupu sociolog ne sme da prezre, uprkos svoj proizvoljnosti njene forme i funkcije. Na drugom kraju nalazi se telo poput Senata Sjedinjenih Američkih Država, kod kojeg je sve utvrđeno — broj članova, načelo

* Navod prevodiočev.

njihovog biranja, vreme sastajanja, funkcija i simbolički značaj u predstavničkom svojstvu. Prva grupa sastoji se od pojedinaca koji, kad postanu njeni članovi, ne osećaju da prihvataju ijednu poznatu i određenim smislom opterećenu ulogu; druga grupa se uspostavlja političkom i pravnom teorijom, te, u izvesnom smislu, postoji pre pojave određenih članova, tako da su oni koji doista sudeluju u raspravama u Senatu nešto drugo i izvan sebe samih kao pojedinaca. U stvarnosti, nema nijedne utvrđene granične linije između formi grupa, duž celog niza koji povezuje ova dva krajnja oblika. Ako je saobraćajni udes ozbiljan, a neko iz gomile je lekar, ta nezvanična grupa se relativno lako preobraća u nekakvu medicinsku ekipu, s prećutno izabranim vođom. S druge strane, ako državna uprava prolazi kroz neku veliku političku krizu, ako narod ima malo poverenja u predstavnu prirodu ili poštenje senatorâ ili ako neprijatelj zaposedne prestonicu i verovatno će svakog trenutku sasvim novim oblicima skupnog autoriteta zameniti one što ih po zakonu priznaju građani te zemlje, Senat lako može da postane nevažni skup pojedinaca, koji odjednom i s neočekivanom gorčinom osećaju svoju bespomoćnost pukih pojedinaca.

Sociološka teorija teško da može razložiti pojam grupe na njegove različne forme ukoliko se ne posluži nekim odredljivim načelima razvrstavanja. Osnovno načelo tog razvrstavanja može da se temelji na razlici između fizičke bliskosti, s jedne strane, i usvajanja neke simboličke uloge, s druge. Između te dve krajnosti nalazi se obimna klasa forme grupe u kojima se određena, realistička svrha ističe pre negoli simbolika. Tri glavne vrste grupa su, dakle, one fizički određene, one koje se definišu posebnim svrhama i one određene simbolički. Primeri prostih fizičkih grupa jesu red primalaca socijalne

pomoći, mala gomila koja u pozorišnom foajeu žamori za vreme pauze između činova, svi navijači na jednoj fudbalskoj utakmici, šaka ljudi koji se zajedno penju liftom, i gomila sveta u subotnje popodne na Petoj aveniji. Grupe koje se odlikuju relativno čvrstim ustrojstvom, te stvarnom ili pridodatom posebnom svrhom jesu, na primer, radnici u nekoj fabrici, osoblje neke banke ili berzanske kompanije, neki školski odbor, društvo prijatelja životinja, poreski obveznici s područja nekog grada, sindikat radnika viđen kao sredstvo za obezbeđivanje izvesnih privrednih povlastica njegovih članova i pravosudni sistem viđen prosto kao organ države. Grupe trećeg tipa razlikuju se od onih drugoga time što se spoljašnjem ustrojstvu i jednoj ili većem broju dobro definisanih funkcija dodaje neka opšta simbolička funkcija, koja pojedincu obezbeđuje status ucelinjenosti u društvu. Primeri takvih simbolički definisanih grupa jesu porodica, sledbeništvo neke posebne crkve ili naročito verskog opredeljenja, i politička partija, ukoliko nije puki mehanizam za izbor političkih zvaničnika; društveni klub, ukoliko on znači nešto više od povoljne prilike za ručak ili povremene partije bilijara; jedna univerzitetska skupina viđena kao nešto više od oruđa za sticanje posebnih tipova obrazovanja; Senat Sjedinjenih Država kao odgovorni predstavnik američke države; država kao legalizovani predstavnik nacije; nacija kao široki skup ljudskih bića koja osećaju da ih na okupu drže mnoge čuvstvene spone, a koji skup sebe, s pravom ili pogrešno, smatra samodovoljnim društvenim entitetom u svetu fizičke nužde i ljudskih međuodnosa.

Ovi primeri su birani svrsishodno, da bi nagovestili dvoumice i mnogostrukost tumačenjâ. Neka mera fizičke bliskosti se ili zahteva ili zamišlja da bi se doprinelo

kohezionosti grupe; neka mera svrhe ili funkcije može se naći u svakoj zamišljenoj grupi ljudskih bića koja uopšte ima smisla, ili se on za nju može racionalizovati; i nema nijedne grupe koja simbolički ne premaša svoj stvarni sastav i pripisanu joj funkciju. Čak i jedna tako široka grupa poput političke partije mora da sebi povremeno pruži psihologiju neposrednog dodira u pukom fizičkom skupu, kako bi odanost i oduševljenje koji proizlaze iz rukovanja, pozdravâ, demonstracija, govorâ i drugih znamenja neposrednog življenja prodrlo u bezbojno osećanje pukog pripadništva. Vernici jedne crkve, koja očito stoj kao simbol veze Boga sa čovekom, ispunjavaju određene praktične svrhe, kao što je, na primer, obezbeđivanje prava sahrane. Moćne simbolike mogu se ilustrovati u grupama koje ponajlak stavljamo u prvu i drugu vrstu. Tako slučajna gomila stvorena oko mesta automobilskog udesa može privući prolaznika ne zato što ga izjeda radoznalost, već prosto zato što on polunesvesno hoće da obeleži svoje pripadništvo ljudskom svetu mogućne patnje i uzajamne dobre volje. Za takvog pojedinca ta neodređena grupa postaje tajanstveni simbol samog čovečanstva. Tako određena, ona može da u simboličkom smislu bude moćnija i od same nacije. Tako jasno definisana funkcionalna grupa kao što je neki školski savet za njenu zajednicu ima ili može da ima simboličku funkciju koja daleko prevazilazi poverenu joj svrhu. Ipak, malo je grupa ljudskih bića koje se ne dadu lako svrstati kao primarno uključive u neku od tri ovde naznačene skupine. Ova trodelna klasifikacija najlakše se primenjuje u modernom civilizovanom svetu. U manje pretanjenim narodskim kulturama, a još više u primitivnim društvima, znatno je otežana mogućnost da se grupe svrstavaju isključivo u jedan od tri rečena tipa. Fizički dodir, snop zajedničkih svrha i viso-

ka zasićenost simbolikom obično su tipični za sve grupe na tim primitivnijim razinama.

Predloženo razvrstavanje zasniva se na analizi grupa sa jednog objektivnog stanovišta; to jest, sa stanovišta jednog neuključenog posmatrača, ili sa stanovišta čovečanstva ili nacije ili ma koje druge velike skupine u kojoj smisao pojedinca kao takvog teži da se izgubi. Tumačenje raznih tipova grupa sa stanovišta pojedinačnog sudelovanja pričinjava nove poteškoće, pa se mogu okušati nova načela razvrstavanja. Pojedinci se među sobom razlikuju po stupnju do kojeg se mogu uspešno poistovećivati s drugim članovima grupe u koju su uključeni, kao i po prirodi tog poistovećivanja. Ono može da bude neposredno, selektivno ili referencijalno. Neposredno učešće podrazumeva da pojedinac jeste ili oseća da jeste u suvislom ličnom odnosu prema svim bližnjim članovima grupe s kojima stupa u dodir, ili sa većinom njih. Za jednog takvog pojedinca, na primer, realnost nekog odbora nije data spoljašnjim ustrojstvom ovoga i dužnostima koje mu se poveravaju, već pre njegovom ličnom kadrošću ili nemogućnošću da radi s pojedinim članovima toga odbora, te da svoje vlastite svrhe postiže uz njihovu pomoć, ili uprkos njima. Selektivni tip učešća podrazumeva da je pojedinac kadar da se poistovećuje s grupom samo u meri u kojoj se može poistovećivati s jednim od članova ili s nekoliko odabranih članova te grupe, koji stoje kao njeni predstavnici i teže da za tog pojedinca iscrpljuju psihološki smisao grupe kao takve. Ili to odabiranje može da deluje negativno, pa da smisao grupe za datog pojedinca bude oštećen osećanjima netrpeljivosti prema pojedinim članovima grupe. Ovaj tip poistovećivanja s grupom čest je u svakidašnjem svetu. Referencijalno učešće podrazumeva da pojedinac ne čini nikakav ozbiljan pokušaj da

se poistoveti s nekim ili svim stvarnim članovima grupe, ali da te svoje sučlanove oseća kao manje-više bezlične nosioce neke ideje ili svrhe. To je, u suštini, legalistički tip pristupa.

Tip pojedinačnog učešća u grupi i njenim svrhama ima nečeg zajedničkog s njenom nesvesnom razvrstanošću, tako da objektivna i subjektivna stanovišta u stvarnosti nisu podvojena. Međutim, dobro je držati ih posebice, te smatrati unakrsnim klasifikacijama. Psihološki ponajmanje značajan tip grupe bila bi prosta fizička grupa s referencijalnim učešćem pojedinca. Tako definisana grupa je malo šta drugo osim statističkog entiteta u oblasti stanovništva. Drugu krajnost predstavlja simbolički definisana grupa, s neposrednim učešćem pojedinca. U tumačenje simbolički definisanih grupa — koje su sklone da kao ljudski entiteti budu unekoliko bezbojne, zbog neodređenog članstva — velika umetnost unosi probni kamen neposrednog učešća. U Hauptmanovoj (Hauptmann) drami *Die Weber*,* na primer, nemačko radništvo, po zamisli dramatičara simbolički definisana grupa, dvostruko je osmišljenije zahvaljujući iluziji neposrednog sudelovanja u njegovom članstvu.

Priroda interesa koji leži u osnovi stvaranja grupa neizmerno je raznolika. Taj interes može da bude ekonomski, politički, stručni, meliorativan, propagandistički, rasni, teritorijalan, religijski, te može izražavati opšte stavove ili beznačajne svrhe, kao što je korišćenje dokolice. Upuštati se u pojedinosti ustrojstva i svrhe takvih posebno definisanih grupa bilo bi ravno opisivanju društvenih ustanova. Popularno, grupe su se razvrstavale na osnovne ili suočavajuće, i drugorazredne. Međutim, ta zgodna opisna suprotnost ne uzima dovoljno u obzir

* Berlin, 1892; engleski prevod M. Morisona, *The Weavers (Tkači)*, London, 1899.

prirodu učešća pojedinca u grupi. Pomenuta razlika dobija veću vrednost ako se tumači genetički, kao suprotnost između onih tipova učešća koji se definišu rano u životu i onih koji dolaze kasnije, kao simbolička pojačavanja ili prenošenja ranijih učešća. Sa tog stanovišta, sindikat ili politička partija jesu suprotnosti porodici ili državi. U ovaj drugi tip grupe pojedinac se uključuje biološkom ili društvenom nužnošću, dok u sindikat ili političku partiju, kako se veruje, ulazi bez ikakve nužnosti. Ovo je razlučenje varljivo, jer implicitne društvene sile koje, na primer, dovode do članstva u datoj političkoj partiji, mogu na mnogog pojedinca delovati isto toliko prinudno kao i sile što ga poistovećuju s državom ili, čak, porodicom. Precenjivati tu razliku znači brkati psihološke realnosti raznih formi učešća u grupama s ulogama koje društvo nameće pojedincu. Sociolozi naglašavaju upravo mnogostrukost grupisanja za svakog pojedinca napose. Ako se pogleda izvan institucionalno definisanih grupa — drugim rečima, preko udruženjâ u uskom smislu reči — svako društvo, a pre svih složeno društvo modernog vremena, ima mnogo više grupa većeg ili manjeg psihološkog smisla negoli pojedinaca koji u tim grupama sudeluju.

Promene u društvenim grupisanjima, proučavane delimice na istorijskoj građi a delimice kroz neposredno posmatranje suvremenih stremljenja, sačinjavaju velik deo istorije društva. Ima promena u stvarnom članstvu grupa koje proizlaze iz presvrstavanja uslovljenih takvim činiocima kao što su ekonomske promene ili promene u sredstvima opštenja; takođe postoje promene u produbljivanju ili osiromašivanju simboličkog smisla grupe, te promene u stremljenju ka više ili manje neposrednom učešću pojedinca u grupi. Ovi tipovi promena nužno se uzajamno uslovljavaju na mnoge vrlo raznolike načine.

Primer za prvi tip promene jeste postupni porast ukupnog potencijalnog članstva političkih partija u Engleskoj i Sjedinjenim Državama. Činjenica da u delatnostima tih partija sada sudeluju pojedinci bez imovine i žene znači da je njihov sadašnji simbolički smisao drukčiji od prvašnjega. Primere za drugi tip promena pruža sveopšta tendencija da grupe sa dobro definisanom funkcijom gube tu svoju izvornu funkciju, ali da se i dalje održavaju kao simbolički reinterpretovane grupe. Tako jedan politički klub može da izgubi svoj smisao u realističkom svetu politike, ali da ipak suvislo opstaje i dalje, kao društveni klub u kojem članstvo žudno traže oni koji bi da dođu do nekog dragocenog simbola statusa. Za treći tip promena slikovite primere daje najnovija istorija američke porodice, u kojoj je, usled mnogih rascelinjujućih uticaja, neposredno i snažno učešće postalo manje izrazito. Što se tiče odnosa između braće i sestara, na primer, to učešće se često svodi na jedva išta više od bezbojne svesti o činjenici takvog srodništva. Ova kretanja u porodici daju slikovit primer za opštu tendenciju sveg modernog života da drugorazredna i voljna grupisanja preuzimanju glavnu ulogu, na štetu primarnih i nevoljnih. S tim je blisko povezana i veća pokretljivost članstva grupe, uslovljena raznolikim činiocima, među koje idu uvećane tehničke mogućnosti saobraćaja, postupno raspadanje ranijih simboličkih sankcija i sve veća sklonost da se grupa shvata kao u osnovi definisana pomoću jedne ili više posebnih svrha. Grupe koje su relativno trajne jer treba da ispunjavaju značajne svrhe teže da se sve više institucionalizuju. Klubovi ljubitelja prirode, na primer, zamenili su ona slučajnija združivanja troje ili četvoro ljudi, radi zajedničkog izleta u prirodu.

U raspravljanju o osnovnoj psihologiji grupe, termini kao što su druževnost, svest o vrsti ili grupni duh gotovo samo što imenuju probleme za koje nipošto ne znače i rešenja. O psihologiji grupe možemo plodonosno da raspravljamo jedino na osnovu dubljeg razumevanja načina na koji razne vrste ličnosti stupaju u suvisle uzajamne veze, te na osnovu potpunijeg znanja o važnosti koju treba pridati neposredno svrsishodnim pobudama ljudskog međudejstva, kao pobudama suprotnim simboličkima. Psihološka osnova grupe mora se temeljiti u psihologiji posebnih ličnih veza; ma koliko bezlično ga mogli pojimati, ponašanje osobeno za jednu datu grupu mora ili da ilustruje neposrednu interakciju u njoj ili da bude neko okamenjeno »kao da je« takve interakcije. Ovaj drugi atribut, međutim, nije osobeno svojstvo grupne psihologije već se slikovito poprimeruje i u uzajamnim vezama pojedinih ljudskih bića. Samo se prividno protivreči ovom stanovištu kad pojedinac, što tako često čini, dopušta sebi da bude pod nadzorom ne onoga što ovaj ili onaj čovek kažu ili misle, već onoga što sam mistički pripisuje grupi kao celini. Odanost grupi i grupna etika ne podrazumevaju da je potpuno prevaziđen neposredni odnos između dva pojedinca. One jedino podrazumevaju da se ono što je isprva bilo pojedinačno prevlast uzastopce prenosilo sve dok sada nije postalo atribut grupe kao celine.

Psihološke realnosti učešća u grupi razumeće se tek kada teoretisanje o opštem pitanju veze pojedinca s grupom ustupi mesto podrobnim proučavanjima stvarnih vrsta sporazuma, izričitih i prećutnih, koji nastaju između dva ili tri ili više ljudskih bića, kad se ona dovedu u suvisli dodir. Važno je znati ne samo kako se jedna osoba oseća u vezi s drugom već i kako se ona u vezi s tom drugom oseća kada je i treća strana prisutna.

Pritajeno neprijateljstvo između dveju osoba može da se ublaži prisustvom te treće strane, pošto ova, iz ovog ili onog razloga, može biti zgodna meta svesnog ili nesvesnog neprijateljstva obeju tih osoba. Prisustvo treće strane može da posluži zaoštravanju neprijateljstva između tih dveju osoba, zbog njene privlačnosti za obe, i sledstvenog ubrizgavanja svesne ili nesvesne ljubomore u veze koje među njima već postoje. Precizna proučavanja u oblasti psihologije ličnih odnosa nipošto nisu nevažna za dublje psihološko razumevanje grupe, jer ta psihologija grupe teško da može biti išta drugo doli složena ishodnica spajanja, pojačavanja, obustavljanja, prenošenja i simboličkog reinterpretovanja upravo takvih posebnih procesa. Kako psihologija sve jasnije razabira jalovost nastojanja da se pojedinac proučava kao samodovoljni entitet, sociolog će biti sve slobodniji da osnove postojanja grupne forme, funkcije grupe, grupne promene i međuodnose proučava s jednog formalnog ili kulturnog stanovišta.

OBIČAJ

Reč »običaj«* upotrebljava se za označavanje svih obrazaca ponašanja koji se prenose tradicijom i usađeni su u grupu, kao suprotni onim nasumičnijim ličnim delatnostima pojedinca. Termin se ne može valjano primenjivati na one vidove skupnih delatnosti koji su očito utvrđeni biološkim obzirima. Navika da se jede pečena piletina jeste običaj, ali biološki utvrđena navika da se uopšte jede to svakako nije.

Običaj je promenljiv zdravorazumski pojam koji služi kao matrica za razvijanje više istančanog i tehničkog antropološkog pojma kulture. On nije isto toliko čisto denotativan i objektivan termin kao »kultura«, i odlikuje se jednim pomalo čuvstvenim svojstvom, o kojem svedoči činjenica da ga čovek lakše upotrebljava za ukazivanje na geografski udaljena, primitivna ili iščezla društva negoli na svoje vlastito. Kada ga čovek primenjuje na ponašanje vlastite grupe, taj se termin obično ograničava na relativno nevažne i neozvaničene obrasce ponašanja, koji idu negde između pojedinačnih navika i društvenih ustanova. Pušenje cigareta se lakše naziva

* Navod prevodiočev.

običajem negoli izvođenje zločinca pred sud. Međutim, u bavljenju suvremenom kineskom civilizacijom, ranom vavilonskom kulturom ili životom nekog primitivnog australijskog plemena, kao običaj se označava funkcionalna jednakovrednica takvog kulturnog obrasca kakav je naš sudski proces. Neradost da se kao običaj opiše ma koji tip ponašanja u vlastitoj grupi koji u isti mah nije kolektivan i lišen velike važnosti možda je uslovljena činjenicom da čovek i nehotice više voli da naglasi ili suvisli individualizam, u kojem se slučaju upotrebljava reč navika, ili temeljno racionalizovanu i formalizovanu nameru zajednice, u kojem slučaju se termin »ustanova«* čini umesnim.

Običaj se često upotrebljava izmenljivo s konvencijom, tradicijom i moralom,** ali konotacije nisu uvek iste. Konvencijom se naglašava odsustvo unutarnje nužnosti u obrascu ponašanja i često se podrazumeva jedna mera izričnog ili prećutnog slaganja da izvestan način ponašanja valja prihvatiti kao ispravan. Što je funkcija jednog običaja simboličnija ili posrednija, to se ona spremnije označava kao konvencija. Pisati perom i mastilom jeste običaj, ali je konvencija da se u zvaničnoj prepisci upotrebljava jedna određena vrsta hartije. Tradicija naglašava istorijsku pozadinu običaja. Niko nijednu zajednicu ne optužuje što joj manjkaju običaji i konvencije, ali se za zajednicu čiji se običaji i konvencije ne osećaju kao zamašno stari kaže da ima malo ili nimalo tradicija. Razlika između običaja i tradicije više je subjektivna negoli objektivna, jer ima malo običaja čije nas potpuno objašnjavanje s obzirom na isto-

* Navod prevodiočev ovde i svugde u sledećem pasusu.

** Terminon *moral* u ovom kontekstu prevedena je poengležena latinska reč *mores*, koja označava običaje s izrazitom moralnom konotacijom. Značenje pojma, ovde označenog sasvim uslovno, objašnjava se u daljem štivu. — Prim. prev.

riju ne vraća u daleku starinu. Terman »moral« (mores) ponajbolje je zadržati za one običaje koji konotuju prilično snažna osećanja ispravnosti ili nevaljanosti nekih načina ponašanja. Moral jednog naroda jeste njegova neformulisana etika, ispoljena na delu. Međutim, za termine kao što su običaj, ustanova, konvencija, tradicija i moral teško da se može dati precizna naučna definicija. Svi su oni svodljivi na društvenu naviku ili, ako neko antropološko stanovište pretpostavlja psihološkome, na kulturni obrazac. Navika i kultura jesu termini koji se mogu definisati s izvesnom merom preciznosti i njima uvek valja zamenjivati običaj u strogo naučnom izlaganju, pri čemu bi se navika i sistem navikâ upotrebljavali kad god se misli da je žiža ponašanja u pojedincu, a kulturni obrazac ili kultura kad se misli da je ta žiža u društvu.

Sa biološkog stanovišta, svi su običaji po poreklu pojedinačne navike koje su se u društvu raširile posredstvom međudejstava pojedinaca. Međutim, te rasprostranjene ili podruštvljene navike teže da se održavaju zahvaljujući neprekidnosti procesa difuzije među naraštajima. Mnogo se češće vidi da običaj pomaže oblikovanju pojedinačne navike negoli da se pojedinačna navika preobraća u običaj. Grupna psihologija uglavnom preovlađuje nad pojedinačnom. Ni u kojem društvu, ma koliko primitivno ili vremenski udaljeno bilo, nema međudejstava njegovih članova koja nisu pod nadzorom neke složene mreže običaja. Čak i na ranom stupnju paleolitskog razdoblja običaj je morao vladati ljudima u vrlo značajnoj meri, kako pokazuju prilično oštro razgraničeni tipovi tada stvaranih artefakata, i zaključci koji se iz nekih od njih dadu izvesti s obzirom na verovanja i stavove.

Kristalizovanje pojedinačne navike u običaj jeste proces koji se može mnogo lakše pratiti teorijski negoli se slikovito poprimeriti u praksi. Razliku možemo povući između običaja koji se dugo drže i običaja kratkog veka, obično poznatih kao mode. Mode uvodi jedan poseban pojedinac ili grupa pojedinaca. Kad imaju vek dovoljno dug da se učini na izgled nevažnim prisećati se izvora ili izvornog mesta nastanka tog obrasca ponašanja, mode postaju običaji. Navika nošenja šešira jeste običaj, ali navika nošenja šešira naročitog stila jeste moda, podložna prilično brzoj promeni. U oblasti jezika, o običaju se uglavnom govori kao o jezičkoj upotrebi.* Nekristalizovani oblici upotrebe u govoru jesu jezičke mode, među kojima šatrovački (sleng)** čini posebnu vrstu. Navike u ishrani takođe predstavljaju dobro razlučeni niz običaja, unutar kojeg nastaju ljudske varijacije koje možemo nazvati modama u ishrani i koje su sklone da odumiru veoma brzo. Mode ne treba smatrati dodacima običaju već pre eksperimentalnim varijacijama osnovnih tema običaja.

Tokom vremena, izdvojeni obrasci ponašanja običajne prirode skloni su da se grupišu u veće konfiguracije, koje se odlikuju nekom formalnom kohezijom, a ljudi teže da ih racionalizuju kao funkcionalne jedinice, bez obzira da li su istorijski one zaista takve. Čitava istorija kulture jeste malo šta drugo sem neprekidnog nastojanja da se prvobitno nezavisni oblici ponašanja povezuju u šire sisteme, i da se drugostepene složenice kulture opravdavaju nesvesnim procesom racionalizacije. Sjajan primer jedne takve kulturne složenice, koja svoje elemente izvodi iz hiljada nesaglasnih običaja, jeste moderni muzički sistem, koji oni što ga koriste nesum-

* Eng. *usage*. — Prim. prev.

** Eng. *slang*. — Prim. prev.

njivo osećaju kao sasvim jezgrovitu funkcionalnu celinu, s različnim funkcionalno međuzavisnim elementima. Istorijski uzev, međutim, vrlo je lako dokazati da se sastavnice tog sistema muzičke notacije, pravilâ harmonije, instrumentalnih tehnika, obrazaca muzičkog komponovanja i konvencionalnih upotreba posebnih instrumenata za posebne svrhe dadu, svaka napose, izvesti iz običajâ vrlo različnog porekla i nastalih u vrlo različna vremena, i da se jedino zahvaljujući sporim procesima prenošenja upotrebe i postupnog ucelinjavanja svih tih podruštvljenih oblika ponašanja došlo do toga da se oni uzajamno dopune u složeni sistem ujedinjenih značenja. Stotine uporednih primera mogle bi se dati iz tako raznolikih oblasti društvene delatnosti kao što su jezik, arhitektura, političko ustrojstvo, industrijska tehnika, religija, ratna veština i društvena etikecija.

Nestalnost običaja je istina već toliko poznata da je ne vredi ni isticati. Međutim, verovanje u brzinu menjanja običaja prenaglašeno je, jer pažnju privlače upravo ona relativno beznačajna odstupanja od društveno ustanovljenoga. U široj perspektivi kulturne antropologije, poređenje američkog života danas sa životom nekog srednjovekovnog engleskog grada pre bi ilustrovalo relativnu stalnost kulture negoli njenu sklonost da se menja.

Do promene običaja dovodi nesklad koji narasta iz upotrebe oruđa, iz uvidâ i drugih manipulativnih tipova ponašanja koji su nešto ranije obogatili kulturna dobra društva. Uvođenje automobila, na primer, isprva se nije osećalo kao uznemirujući običaj, ali je, na kraju krajeva, došlo do toga da su automobilom, kao moćnim izumom, ozbiljno izmenjeni svi običaji u vezi s posećivanjem i drugim načinima korišćenja dokolice. Teži se prenebregavanju ili sažimanju onih prijatnosti društvenog opštenja koje se osećaju kao smetnje slobodnom koriš-

ćenju tog novog izvora moći. Nesklad koji proizlazi iz nastanka novih vrednosti takođe doprinosi promeni običaja. Na primer, do veće slobode u ponašanju moderne žene, nasuprot mnogo konvencionalnije određenom držanju žena od pre nekoliko naraštaja, došlo je usled pojave novog stava prema ženi i njenom odnosu s muškarcem. Uticaji što ih vrše drugi narodi — na primer, uvođenje čaja i kafe u zapadno društvo, i širenje parlamentarne uprave iz zemlje u zemlju — antropolozi ističu kao odrednice promene mnogo više negoli većina istoričara i sociologa. Izuzetno popularni primeri nametanja moda delovanjem strateških ličnosti verovatno su izmaštani, i uslovljeni željom da se dramatizuje delovanje bezličnijih činilaca koji su, uzeti u skupu, mnogo važniji od posebnih ličnih činilaca. S postepenim širenjem nekog običaja koji je uglavnom simboličke prirode i osoben za jedan odabrani odeljak stanovništva, osnovni razlog za njegovo održavanje slabi, te on ili odumire ili preuzima sasvim novu funkciju. Ovaj mehanizam naročito vredi zapaziti u životu jezika. Načine izražavanja koji se smatraju lepim ili otmenim zato što su svojina povlašćenih krugova ubrzo preuzimaju mase, i oni tada odumiru sa svoje banalnosti. Mnogo veće i bolje poznavanje prirode pojedinačnih međudejstava, naročito s obzirom na nesvesno prenošenje emocija, neophodno je da bi se mogla formulisati jedna doista zadovoljavajuća teorija kulturne promene.

Najduže opstaju ili oni običaji koji odgovaraju nekoj tako osnovnoj ljudskoj potrebi da ne podležu lako ozbiljnim promenama, ili oni čija je priroda takva da se lako mogu funkcionalno protumačiti na nov način. Primer prvog tipa opstajanja pruža običaj da majka doji svoje dete. Postoje mnoga odstupanja od tog pravila, a ipak i moderna Amerika i primitivnija plemena odr-

žavaju kao običaj jedan način ponašanja koji je očito blizak životu prirodnog čoveka. Primer drugog tipa opstajanja, koji možemo nazvati opstajanjem kroz prilagođavanje, daje jezik, koji teži da ostane prilično veran utvrđenoj formi, ali stalno prolazi kroz uvek nova tumačenja, u skladu sa zahtevima civilizacije kojoj služi. Na primer, reč *robin** odnosi se u Sjedinjenim Državama na pticu sasvim različitu od engleske ptice koja je njome isprva označena. Ta se reč mogla održati s izmenjenim značenjem zato što predstavlja simbol, pa je stoga podložna beskonačnom reinterpretovanju.

Reč opstajanje ne treba upotrebljavati za običaj s jasno definisanom funkcijom za koju možemo dokazati da se razlikuje od njegovog prvašnjeg mesta i smisla u kulturi. Kad je upotrebimo u novijem, manje obaveznom smislu, reči opstanak preti gubitak svakog korisnog značenja. Danas među nama ima malo običaja koji nisu opstali u tom smislu reči. Ima, međutim, izvesnih obijača koje je teško racionalizovati na ma kojoj osnovi, i koji se mogu smatrati analognima rudimentarnim organima u biologiji. Dugmad bez svrhe na modernoj odeći često se navodi kao primer takvih zaostataka. Upotrebu rimskih cifara uporedo s arapskim takođe možemo smatrati preživelim tragom prošlosti. U celini uzev, međutim, čini se najbezbednijim ne upotrebljavati reč »opstajanje« odviše slobodno, jer se teško može dokazati da je ijedan običaj, ma koliko manjkav izgledao u pogledu korisnosti ili ma koliko udaljen bio od svoje prvobitne primene, sasvim lišen bar simboličkoga značenja.

---

* Kurziv prevodiočev. Eng. *robin* — 1. crvendać *(Erithacus rubecula)*, 2. drozd-putnik *(Turdus migratorius)*, ponekad poznat kao američki crvendać *(American robin)*. — Prim prev.

Običaj je jači i trajniji u primitivnim negoli u modernim društvima. Primitivna grupa je manja, pa je veći stupanj saobraznosti psihološki nužan. U pretanjenijoj zajednici, koja sadrži daleko veći ukupan broj jedinki, odstupanje nekolicine odabranih pojedinaca od običaja — za koje se ljude, opet, može pokazati da dovode do neke promene u kulturi te zajednice kao celine — nije isprva toliko značajno za solidarnost grupe, jer pojedinac nasumice uzet iz nje nailazi na podršku ogromne većine svojih saplemenika i nije mu potrebna dalja podrška odstupnikâ. Primitivna zajednica, isto tako, nema nikakvu pisanu tradiciju na koju bi se pozivala kao na bezličnog arbitra u stvarima običaja, i stoga ulaže mnogo više truda i snage u očuvanje onoga što se prenosi pomoću delatnosti i usmene tradicije. Prisustvo dokumenata oslobađa pojedinca obaveze da preuzme ličnu odgovornost za ovekovečavanje običaja. Uglavnom se prejak naglasak stavlja na aktualno konzervišuću moć pisane reči, nasuprot onoj simbolički konzervišućoj. U primitivnih naroda običaj teži da iz svoje združenosti s mađijskim i religijskim postupcima izvodi jednu meru svetosti. Kad je izvestan tip delatnosti povezan s obredom, koji se, opet, obično združuje s legendom koja za taj domorodački um objašnjava dotičnu delatnost, korenito odstupanje od tradicionalno čuvanog obrasca ponašanja oseća se kao bestidno ili opasno po bezbednost grupe. U primitivnim zajednicama postoji, isto tako, daleko manja podela rada negoli u našim vlastitim zajednicama, što znači da su srazmerno oslabljene sile koje doprinose eksperimentima u rešavanju tehničkih problema.

U modernom svetu, običaj teži da se u seoskim oblastima opire promenama mnogo više negoli u gradu — a razlozi za to slični su razlozima za veću istrajnost

običaja u primitivnih naroda. Veća rasturenost seoskog življa uglavnom ne podrazumeva intenzivnije pojedinačno negovanje formi običaja već pre neki nadoknadni trud da se saobraznošću ublaže pretnje uzajamne udaljenosti.

Unutar jedne složene zajednice, kakva se nalazi u modernim gradovima, običaj teži da se, uopšte uzev, bolje održava u manje pretanjenim grupama. Mnogo šta zavisi od simbolike običaja. Postoje izvesni tipovi običaja, poput onih što simbolišu društveni položaj, koji se bolje čuvaju u pretanjenijim ili bogatijim grupama negoli u manje pretanjenima. Tako, na primer, nije verovatno da će moderni američki običaj da udata žena zadržava svoje devojačko prezime uskoro uhvatiti korena među vrlo bogatima, koji se u tom pogledu izjednačuju s nepretanjenom većinom, dok taj običaj ostaje škrto rasprostranjen u krugu srednjoklasne inteligencije.

Raznoliki stupnjevi konzervativnosti u pogledu običajâ mogu se slikovito poprimeriti iz ponašanja jednog istog pojedinca, usled raznih tipova društvenog učešća u koje on stupa. U Engleskoj, na primer, isti pojedinac može da bude u avangardi običaja kao žitelj Londona, ali da u isti mah, kao sitni plemić iz unutrašnjosti, nastoji na očuvanju nekog seoskog običaja. Jedan čovek s američkog univerziteta može da prezire uobičajeno mnjenje svog fakultetskog kluba, ali da istovremeno, nedeljom u crkvi, bude pokorni poštovalac nekog religijskog običaja. Odanost običaju ili odstupanje od njega nije prosta funkcija naravi ili ličnosti, već je bitni element simbolike mnogostrukog sudelovanja u društvu.

Običaj se uglavnom pominje kao neka sputavajuća sila. Sukob pojedinačne volje i društvene prinude je poznata pojava, ali čak i najsnažniji i najsamopotvrdniji pojedinac mora da se u većini pogleda pokori običaju,

da bi mogao dobiti, da tako kažemo, polužnu snagu za nametanje svoje volje društvu, što se ne može postići bez prećutnog pridobijanja društvene saglasnosti. Sloboda stečena osporavanjem običaja u suštini je subjektivna sloboda bekstva, pre negoli delotvorna sloboda osvojenja. Običaj doprinosi moćnoj ekonomičnosti u učenju pojedinca; on je simbolička potvrda solidarnosti grupe. Nusproizvod tih osnovnih funkcija običaja jeste ona čuvstvenija vrednost koja proizlazi iz sposobnosti da se sadašnjost poveže sa prošlošću, i da se tako u vremenu uspostavi jedan širi ego, koji svojim autoritetom dopunjuje širi ego zastupljen funkcionisanjem zajednice u sadašnjosti.

Formulisanje običajâ u oblasti pravâ i dužnosti pojedinaca u njihovim mnogostrukim vezama dovodi do zakona. Nije korisno upotrebljavati termin zakon, kako se često neobavezno čini u bavljenju primitivnim društvima, dokle god nametanje običajne delatnosti ne postane eksplicitno, budući povereno posebnim pojedincima ili skupinama pojedinaca. Nema društva koje je potpuno slobodno od obavezujuće snage implicitnog zakona, ali pošto isto tako ima mnogo primitivnih društava koja razabiraju neki tip pravnog postupka, čini se da je mnogo bolje govoriti o zakonu samo u ovom drugom slučaju. Ima, na primer, više američkih indijanskih plemena gde se običajne obaveze razabiraju kao sistem zakona koje zajednica može da nameće. Zakon preovlađuje psihološki, ali ne institucionalno. To je u prilično oštroj suprotnosti sa pravnim postupkom koji je razvijen u većini afričkih plemena. Ovde nije reč o zakonu običajâ u jednom implicitnom smislu reči već i o savršeno eksplicitnom razabiranju pravilâ ponašanja i kazni za njihovo kršenje, s razrađenim metodom otkrivanja krivice i sa poglavici poverenom moći izvršenja

kazne. Primer tog afričkog pravnog sistema ukazuje na to da suštinska razlika između običaja i zakona ne leži u razlici između usmene tradicije i pismene formulacije običaja. Zakon se može razviti iz običaja mnogo pre pojave pisma, i jasno se može dokazati da je tako bilo u mnogim slučajevima. Kad ima psihološku prinudnu moć zakona, ali ga društvo ne nadzire kroz nametanje izričitih kazni, običaj se može nazvati etikom ili, izvornije, moralom.* U prostijim formama društva, teško je razlučiti zakon i etiku. Oboje se javljaju iz običaja, ali na nešto različit način. Svetovna ili ljudska suverenost postupno se razlučuje od društveno rasprostranjene ili natprirodne ili bezlične suverenosti. Običaj pod nadzorom prve jeste zakon; običaj pod nadzorom druge jeste etika.

Sile koje dovode do formiranja zakona uglavnom su po prirodi bezlične, implicitne u samoj činjenici ljudskih međuodnosa. Takođe postoje i samosvesnija posredništva za ovekovečavanje običaja. Među ovima su najvažniji pravo i religija, a ova naročito u obliku organizovane crkve i sveštenstva. Postoje takođe i organizacije čuvstveno zainteresovane za očuvanje običaja kojima preti opasnost da iziđu iz upotrebe. U modernom svetu često vidimo kako se neka prilično slabašna nacionalistička svrha potkrepljuje unekoliko veštačkim uzgajanjem drevnih običaja. Velik deo obredništva u savremenih škotskih klanova konzervativan je pre iz druge ruke negoli izravno.

Ako se usložnjene forme svesnog manipulisanja idejama i tehničkim postupcima, koje vladaju modernim svetom, isključe iz opsega termina »običaj«, moglo bi se reći da snaga običaja postupno opada. Činioci koji idu

* U smislu *mores*. — Prim. prev.

na ruku tom slabljenju običaja jesu sledeći: sve veća podela rada, sa svojom težnjom da društvo čini sve manje homogenim; rastući duh racionalizma, u svetlosti kojega blede mnoga opravdanja običaja; sve veća sklonost ka odustajanju od mesne tradicije; i, konačno, pridavanje veće vrednosti pojedinačnosti. Reklo bi se da je u modernom umu latentan ideal da se običaj razbije na dva stožera — na individualno određenu naviku, s jedne strane, i na krupnorazmerno institucionalno planiranje velikih poduhvata čovečanstva, s druge strane.

KULTURNA ANTROPOLOGIJA I PSIHIJATRIJA

Pre nego što pokušamo da između problema kulturne antropologije i problema psihijatrije uspostavimo jednu vezu prisniju od one koja se obično priznaje, biće dobro da istaknemo očite razlike s obzirom na predmet i svrhu, koje ih, čini se, razdvajaju kao discipline posvećene ljudskom ponašanju. Kulturna antropologija uglavnom ističe grupu i njene tradicije, nasuprot pojedinačnim varijacijama ponašanja. Ona stremi da otkrije one uopštene forme delanja, mišljenja i osećanja koje, u svojoj složenoj međupovezanosti, sačinjavaju kulturu jedne zajednice. Za duh i metod aktualnog istraživanja u oblasti ljudske kulture zaista je značajno da li je konačni cilj takvog jednog proučavanja da se ustanovi neki tipični sled institucionalnih formi u čovekovoj istoriji, ili da se razradi neki celovit pregled rasprostranjenosti obrazaca i kulturnih tipova širom sveta, ili da se načini iscrpna opisna analiza najvećeg mogućnog broja kultura, kako bi se došlo do osnovnih socioloških zakona. Ali svi ti pristupi slažu se u mišljenju o pojedincu kao manje-više pasivnom nosiocu tradicije ili, govoreći dinamičnije, kao o beskonačno promenljivom ostvaritelju ideja

i načina ponašanja koji su implicitni u strukturi i tradiciji datog društva. Upravo je to svim pojedincima jednog društva zajedničko u njihovim uzajamnim odnosima, za koje se pretpostavlja da sačinjavaju pravi predmet kulturne antropologije i sociologije. Ako se svedočenje jednog pojedinca izloži kao takvo, što često biva u našim antropološkim monografijama, to nije uslovljeno zanimanjem za samog tog pojedinca kao sazreli i jedinični organizam ideja, već zanimanjem za njegovu pretpostavljenu tipičnost za tu zajednicu kao celinu.

Istina je da se u našim etnološkim raspravama nalazi mnogo iskaza koji se, pri svem tom što su izloženi opštim terminima, u stvari temelje na autoritetu nekolicine pojedinaca, ili, čak, jednog pojedinca, koji mora da svedoči za grupu kao celinu. Obaveštenja o sistemima srodstva ili obredima ili tehnološkim procesima ili pojedinostima društvenog ustrojstva ili jezičkim formama kulturni antropolog obično ne vrednuje koliko jedno lično svedočanstvo. On se uvek nada da je pojedinačni izvornik informacija dovoljno blizak uzajamnim prećutnim sporazumima i namerama svoga društva da bi o njima izveštavao besprekorno, čime ga prećutno odstranjuje kao činioca u metodu istraživanja. Svi realistički nastrojeni terenski istraživači domorodačkih običaja i verovanja su više-manje svesni opasnosti jedne takve pretpostavke i, sasvim prirodno, obično se ulažu napori da se »provere« iskazi dobijeni od pojedinaca. Međutim, to nije uvek mogućno, te tako naše etnološke monografije predstavljaju kaleidoskopsku sliku raznolikih stupnjeva opštosti, često unutar korica jedne iste knjige. Tako podatak da su Indijanci plemena Haida sa Ostrvlja Kraljice Šarlote bili podeljeni u dva egzogamna bratstva, Orlove i Gavranove, jeste iskaz koji bi se, bez sumnje, mogao izvući iz svakog normalnog pripadnika

tog plemena. Taj iskaz je veoma blizu onom stupnju bezličnosti kojim se odlikuje iskaz da su Sjedinjenje Američke Države republika kojom upravlja Predsednik. Tačno je da ovi podaci o društvenom i političkom ustrojstvu mogu značiti prilično različite stvari u sistemima ideja i uobraziljama različnih pojedinaca ili da se može tvrditi da oni, kao ključne ideje, vode tipično različnim formama delanja, prema tome da li smo proučavali ponašanje ovog ili onog pojedinca. No, to je druga stvar. Osnovni obrasci su relativno jasni i bezlični. Ipak, u mnogim slučajevima nismo toliko srećni kao u slučaju osnovnih obrisa političkog ustrojstva ili terminologije srodstva ili gradnje kuće. Šta da činimo, na primer, s kosmogonijskim sistemom Indijanaca Bela Kula (Bella Coola) iz Britanske Kolumbije? Pet svetova postavljenih jedan nad drugim, o kojima saznajemo u tom sistemu, ne samo što nemaju paralela u drugim plemenima sa severozapadne obale, već o njima ne svedoči nikoji drugi izvor obaveštenja do jednog jedinog pojedinca, od koga je Boas pribavio taj podatak. Da li je taj kosmogonijski sistem tipično religijsko verovanje Indijanaca Bela Kula? Je li to pojedinačna maštovita konstrukcija ili je reč o osobenoj pojedinačnoj razradi, na osnovu nekog prostijeg kosmogonijskog sistema koji pripada toj indijanskoj zajednici kao celini? U ovom posebnom slučaju, pojedinačni ton nameće se donekle zbunjujuće. Uglavnom uzev, međutim, kulturni antropolog veruje ili se nada da do takvih uznemirujućih potresa bezličnosti njegovog mišljenja ne dolazi dovoljno često da bi se njegova nauka ugrozila.

Psihijatrija je izdanak medicinske tradicije i stremi postavljanju dijagnoze, ispitivanju i, ako je mogućno, izlečenju onih poremećaja u ponašanju pojedinaca koji se posmatranju pokazuju kao ozbiljna odstupanja od

normalnog stava pojedinca prema njegovoj fizičkoj i društvenoj sredini. Psihijatar se specijalizuje za »duševne« bolesti kao što se dermatolog specijalizuje za oboljenja kože, i kao što se ginekolog bavi samo bolestima osobenim za žene. No, postoji velika razlika između psihijatrije i drugih biološki definisanih medicinskih disciplina; dok ove druge discipline imaju raditi s jednom konačnom telesnom žižom, i kadre su da svoje metode definišu i usavršavaju marljivim ispitivanjem ograničene i opipljive dodeljene im oblasti posmatranja, psihijatrija je očito osuđena da nema određeniju žižu no što je ukupno polje ljudskog ponašanja, u njegovom udaljenijem i manje neposredno organskom smislu. Čini se da je konvencionalno združivanje psihijatrije i neurologije malo šta drugo doli ispovedanje verovanja medicinske profesije da su sve ljudske boljke, na kraju krajeva, organskog porekla, te da jeste ili da treba da bude mogućno lokalizovati ih u nekom, ma koliko složeno definisanom odeljku fiziološkog mehanizma. Javna je tajna, međutim, da je nauka neurologa jedno, a psihijatrova praksa nešto sasvim drugo. Skoro uz inat njima samima, psihijatri su primorani da se zadovoljavaju razrađenim izborom kliničkih slika, terminološkim problemima dijagnoza i takvim uopšteno i grubo tačnim pravilima kliničkog postupka kakvi, čini se, pružaju neku nadu na uspeh u bavljenju aktualnim slučajevima. Ne čudi onda što postoji sklonost da prema psihijatriji gaje nepoverenje njoj bliske discipline unutar oblasti medicine, i što sami psihijatri, zabrinuti umnogome beskorisnom medicinskom obukom i krišom ogorčeni svojom nesposobnošću da taj strogo biološki deo obuke primene na svoje osobene probleme, teže da preuveličavaju važnost tog biološkog pristupa, kako možda ne bi osećali da su istupili iz društva svoje slavnije sabraće.

I nije čudo što su pošteniji i osetljiviji psihijatri došli do osećanja da nevolja ne leži toliko u samoj psihijatriji koliko u ulozi koju bi opšta medicina želela da joj prida.

Ti psihijatri-odmetnici, među kojima se Frojd mora smatrati najsmelijim i idejama najplodnijim, došli su do osećanja da se mnogi takozvani živčani i mentalni poremećaji mogu sagledati kao logički razvoj sistemâ ideja i osećanjâ koji su ponikli u iskustvu pojedinca i koji za nj imaju neku nesvesnu vrednost, kao simboličko razrešenje dubokih poteškoća što nastaju u njegovom nastojanju da se prilagođava svojoj ljudskoj sredini. Drugim rečima, čini se da bolesnost kojom psihijatar mora da se bavi najvećim delom nije bolesnost organskih odeljaka, pa čak ni organskih funkcija, već bolest samog iskustva. Njegovi pokušaji da nečiju bolesnu sumnjičavost prema kolegama ili nečije obmane s obzirom na vlastiti položaj u društvu objasni nekom slabošću živčanog sistema koja se dâ organski definisati ili funkcionisanjem endokrinih žlezda ne moraju imati ništa više smisla od pokušaja da se navika psovanja objašnjava odsustvom nekoliko zuba ili rđavo oblikovanim usnama. Nije umesno ovde se upuštati makar i u najkraće objašnjavanje onih novih gledišta za koja treba odati priznanje Frojdu i njegovim sledbenicima, a koja su u sasvim zamašnoj meri osvojila mišljenje čak i najkonzervativnijih među psihijatrima. Ovde nas jedino zanima da zapazimo činjenicu da se psihijatrija udaljava od svog istorijskog položaja medicinske discipline hronično nesposobne da stane na noge ka položaju discipline koja je medicinska jedino po tradiciji i uz opšti pristanak, a primorana je da, s dopuštenjem ili bez njega, napada osnovne probleme psihologije i sociologije u meri u kojoj oni utiču na dobro pojedinca. Ispostavlja se, dakle,

da mesto delanja psihijatrije uopšte nije ljudski organizam, ni u kojem plodonosnom smislu reči, već onaj manje opipljiv, a ipak pojmljiviji svet ljudskih odnosa, i ideja do kojih takvi odnosi dovode. Oni proučavaoci medicine koji u takvim stremljenjima ne vide ništa drugo doli povratak na staru mitologiju »duše« u potpunoj su zabludi, jer prećutno pretpostavljaju da je sve iskustvo samo mehanički zbir fizioloških procesa, koji se odvijaju u izdvojenim pojedincima. Ovaj se stav ne može braniti ništa bolje od naivno metafizičkog shvatanja da se sto ili stolica ili šećer ili crkva mogu pojmljivo definisati njihovim molekularnim ili atomskim sastavom. To što A mrzi B ili ga beznadežno voli, ili je ljubomoran na nj ili ga se smrtno plaši, ili ga mrzi u jednom a voli u drugom pogledu, može proizlaziti jedino iz zamršenosti iskustva. Ako razradimo postupno sve složeniju strukturu bolesnih odnosa između A i B, te, uzastopnim prenošenjima, odnosâ između A ili B i sveta ostalih ljudi, otkrićemo obrasce ponašanja koji nisu ništa manje realni niti, čak, tragični zato što se u osnovi ne dadu vezati ni za kakvu slabost niti rđavo funkcionisanje živčanog sistema ili ma kojeg drugog dela organizma. To ne znači da neka strogo organska slabost ili poremećaj funkcije ne mogu proizići iz nezdravosti ljudskih odnosa. Jedna takva organska teorija ne bi nas morala zapanjivati ništa više od tvrdnje da hronično smejuljenje može da iskrivi oblik usta ili da skriveno strahovanje može da ošteti nečije varenje. Ima, doista, znakova da se psihijatrija, polako se i bolno oslobađajući od somatskih sujeverica medicine, može ovoj svetiti pokušajima da »mentalizuje« krupne odeljke medicinske teorije i prakse. Jedino nam budućnost može reći u kolikoj meri ta psihološka tumačenja organskih oboljenja predstavljaju zdravo učenje ili jednu novu mitologiju.

Ima, dakle, razloga za mišljenje da se, iako imaju poći od različnih problema, kulturna antropologija i psihijatrija moraju, na izvesnom stupnju, združiti na veoma značajan način. Stav da je kultura nadorganska, bezlična celina jeste za početak dovoljno korisno metodološko načelo, ali na kraju krajeva postaje ozbiljna smetnja za dinamičnije proučavanje nastanka i razvoja kulturnih obrazaca, pošto se ovi praktično ne mogu razlučiti od onih ustrojstava ideja i osećanjâ koja sačinjavaju pojedinca. Osnovna metodološka greška proučavaoca ličnosti možda je manje očita od sudbonosne greške proučavaoca kulture, ali je upravo zato još podmuklija i opasnija. Mehanizmi koje nesvesno razvija neurotičar ili psihotičar nipošto nisu zatvoreni sistemi unutar bioloških granica izdvojenih pojedinaca. Stoga ne treba da pođemo od jednostavne suprotnosti između društvenih obrazaca i ponašanja pojedinca, bilo normalnog ili nenormalnog, već pre treba da se zapitamo koje je značenje kulture s obzirom na pojedinačno ponašanje i da li se na pojedinca, u izvesnom smislu reči, može gledati kao na delotvornog nosioca kulture njegove grupe. Dok pratimo opipljive probleme ponašanja pre negoli odabrane probleme što ih postavljaju priznate discipline, mi otkrivamo oblast društvene psihologije, koja nije ni za dlaku više društvena negoli što je pojedinačna, i koja jeste, ili treba da bude, materinska nauka iz koje izrastaju kako apstrahovani bezlični problemi kakve iskazuje kulturni antropolog tako i ona skoro bezobzirno praktična istraživanja u oblasti ponašanja, koja su područje rada psihijatra. Neka uzgred bude napomenuto da ono što prolazi kao psihologija pojedinca jeste malo šta više od nespretne mešavine delića fiziologije i proučavanjâ veoma odlomičnih oblika ponašanja, koje veštački izaziva psiholog. Čini se da ova pobačena disciplina nije kadra doći ni

do kakvih celovitih shvatanja bilo pojedinca ili društva, i jedino ostaje nadati se da će ona sve svoje probleme konačno prepustiti fiziologiji i društvenoj psihologiji.

Psihijatrija ne zapostavlja kulturnu antropologiju. Naročito se psihoanalitičari veoma obimno služe podacima kulturne antropologije, da bi pribavili dokaze u prilog svojim teorijama o pojedinčevom navodno »rasnom nasleđivanju ideja«. Veruje se da neurotičar i psihotičar, posredstvom simboličkih mehanizama koji nadziru njihovo mišljenje, nazaduju do stanja mentalne prilagođenosti koje je primitivnije no što je to normalno u modernom društvu, i koje je, po pretpostavci, očuvano za naše posmatranje u ustanovama primitivnih naroda. Veruje se da na neki nedefinisani način — koji je, čini se, nemogućno izraziti shvatljivim biološkim ili psihološkim pojmovima — kulturna iskustva što ih je nagomilao primitivni čovek prelaze u nasleđe njegovom civilizovanjem potomstvu. Sličnosti između sadržine primitivnog obreda — te simboličkog ponašanja primitivnih ljudi uopšte — i očito privatnih obreda i simbolika što ih razvijaju oni koji u prilagođavanju svojoj društvenoj sredini imaju više teškoća no što je to normalno toliko su, kažu, mnogobrojne i dalekosežne da se na ove druge obrede i simbolike mora gledati kao na preživeli ostatak starijih tipova mišljenja i osećanja. Otud je, vele nam, vrlo korisno proučavati kulturu primtivnog čoveka, jer se na taj način neizmerno rasvetljava osnovni smisao neurotičarevih oblika ponašanja, koji su, inače, neobjašnjivi. Istraživačko kliničko ispitivanje u oblasti simbolika neurotičara otkriva za nas, na jednoj modernoj i veoma prerušenoj razini, ono što leži tik ispod površine među primitivcima, koji još žive pod drevnim psihološkim režimom.

Psihoanalitičari s dobrodošlicom dočekuju doprinose kulturne antropologije, ali je krajnje neizvesno da li mnogi kulturni antropolozi rado prihvataju osobeni duh s kojim psihoanalitičari vrednuju njihove podatke. Kulturni antropolog ne može ništa s hipotezom o rasnom nesvesnom, niti je sklon da dopusti neposrednu psihološku analizu ponašanja primitivnih ljudi ma u kojem drugom smislu doli u onom u kojem je takva analiza dopustiva za našu vlastitu kulturu. On veruje da je isto toliko nezakonito analizovati totemizam ili primitivne zakone o nasleđivanju ili utvrđene obrede pomoću osobenih simbolika što ih je otkrio ili izumeo psihoanalitičar koliko je god nezakonito analizovati na osnovu njih najsloženije forme modernog društvenog ponašanja. I on je sklon mišljenju da naličnosti između neurotičara i primitivca na koje se tako često ukazuje, ako i jesu više negoli slučajne, jesu takve ne usled nekog kulturnog atavizma koji poprimeruje neurotičar već prosto zato što sva ljudska bića, bila primitivna ili pretanjena u kulturnom smislu, jesu, u samoj suštini, psihološki primitivna, te da nema razloga sa kojega se neka značajna nesvesna simbolika što pojedincu pruža zamensko zadovoljenje ne bi mogla podruštviti na ma kojoj razini ljudske delatnosti.

Služenje kulturne antropologije psihijatriji nije tako tajanstveno ni posredno ni potajno kako bi psihoanalitička mistika htela da verujemo da jeste. To služenje je mnogo jednostavnije i zdravije vrste, i daleko je bliže površini stvari no što se obično veruje. Kulturna antropologija, ako se pravilno shvati, odlikuje se najzdravijom mogućnom skepsom s obzirom na valjanost pojma »normalnog ponašanja«. Ona ne može da ospori korisnu tiraniju normalnoga u jednom datom društvu, ali veruje da je spoljašnja forma normalnog prilago-

đenja izuzetno gipka. Vrlo je neizvesno da li su hipotetičkim odzivima nekog arhaičkog tipa čoveka, neopterećenog teškim bremenom istorijske prošlosti, normalnosti ma kojeg primitivnog društva otvorenog za posmatranje bliže negoli normalnosti modernog Kineza ili Škotlanđanina. U posebnim slučajevima možemo se čak pitati da li nisu opipljivo udaljenije. Bilo bi više negoli šala okrenuti stvar tumbe, pa nagovestiti da bi psihoanaliza mogla jednog preterano ritualizovanog Pueblo ili Toda Indijanca razgolititi dovoljno da ga potakne na »regresiju« do psihološki primitivnog statusa deteta nekog američkog profesora, ili samog tog profesora. Spor kulturnog antropologa sa psihoanalizom možda se najsuvislije može predočiti ukazivanjem na to da psihoanalitičar brka arhaično u pojmovnom ili teorijskom psihološkom pogledu s arhaičnim u doslovnom hronološkom smislu. Kulturna je antropologija dragocena ne zato što otkriva arhaično u tom psihološkom smislu, već zato što uvek iznova otkriva normalno. Za psihijatra i za proučavaoca ličnosti uopšte ta je činjenica od najveće važnosti, jer ličnosti se ne uslovljavaju nekim uopštenim procesom prilagođavanja »normalnome« već nužnošću prilagođavanja najvećoj mogućnoj raznolikosti obrazaca ideja i delanja, shodno slučajnostima rođenja i biografije.

Takozvana kultura jedne grupe ljudskih bića, kako je obično shvata kulturni antropolog, u suštini je sistematski popis svih društveno nasleđenih obrazaca ponašanja, za koje se slikoviti primeri mogu naći u aktualnom ponašanju svih ili većine pojedinaca iz te grupe. Međutim, prava žiža tih procesa — koji, kada se sažmu u jednu sveukupnost, sačinjavaju kulturu — nije u teorijskoj zajednici ljudskih bića poznatoj kao društvo, jer i sami termin »društvo« predstavlja kulturnu konstrukciju, kojom pojedinci uključeni u suvisle uzajamne odnose po-

mažu sebi u tumačenju izvesnih vidova svoga ponašanja. Prava žiža kulture jeste u međudejstvima posebnih pojedinaca i, subjektivno uzev, u svetu značenjâ što ih svaki od tih pojedinaca može za sebe nesvesno izvoditi iz svoga učešća u tim međudejstvima. Svaki pojedinac je, dakle, u jednom vrlo stvarnom smislu reči, nekakav predstavnik bar jedne potkulture koja se može izvesti iz one uopštene kulture grupe čiji je on član. Taj pojedinac je često, iako ne tipično, predstavnik ne samo jedne potkulture, a stupanj do kojeg se podruštvljeno ponašanje svakog datog pojedinca može poistovećivati s tipičnom ili uopštenom kulturom jedne jedine grupe, ili se može izvoditi iz nje, neizmerno se razlikuje od jedne do druge osobe.

Nemogućno je setiti se ikojeg kulturnog obrasca ili niza kulturnih obrazaca koji se mogu, u doslovnom smislu reči, odnositi samo na društvo kao takvo. Nema nikojih činjenica političkog ustrojstva ni porodičnog života ni religijskog verovanja ni mađijskog postupka ni tehnologije ni estetskog pregnuća koje bi se potpuno poklapale s društvom ili s ma kojim mehanički ili sociološki određenim odeljkom društva. Činjenica da je Džon Do (John Doe) zapisan u nekoj opštinskoj kancelariji kao žitelj te i te četvrti tek ga nejasno definiše s obzirom na one kulturne obrasce koji se zgodno zbiraju pod neki takav termin kakav je »opštinska administracija«. Psihološke i u najdubljem smislu reči kulturne realnosti upisanosti Džona Doa mogu se uzajamno neizmerno razlikovati, i one to čine. Ako Džon Do plaća porez na kuću za koju je verovatno da će ga učiniti doživotnim žiteljom te četvrti, i ako još, kojim slučajem, održava lični dodir s nekim opštinskim zvaničnicima, to razvrstavanje po četvrti lako može da postane jedan od simbola njegovog orijentisanja u njegovom vlastitom svetu zna-

čenja, simbol uporedljiv po jasnosti, ako ne i po važnosti, s njegovom definicijom kao oca porodice ili kao čestog suigrača golfa. Za jednog takvog pojedinca, pripadništvo nekoj četvrti lako se može nataložiti u mnoge vidljive forme ponašanja. Sistem četvrti i njegove funkcije, stvarne ili pretpostavljene, mogu za jednog takvog Džona Doa poprimiti bezličnu i objektivnu realnost uporedljivu s objektivnom realnošću kiše ili sunčevine.

Ali jamačno će postojati neki drugi Džon Do, možda i sused onog prvog, koji čak i ne zna da je grad izdeljen na četvrti i da je on, po definiciji, upisan u nekoj od njih, te da u vezi s tim upisom ima izvesne dužnosti i povlastice, bez obzira da li haje za njih. Mada se u opštinskoj kancelariji ta dva Džona Doa razvrstavaju na potpuno isti način i mada kruži teorija po kojoj je ustrojstvo četvrti, s njoj pridruženim funkcijama, sasvim bezlična stvar kojoj se svi članovi datog društva moraju prilagoditi, prilično je očigledno da takav način govora jedva da je išta više od sociološke metafore. Kulture ta dva pojedinca se, bez ikakve sumnje, razlikuju po smislu, toliko se značajno razlikuju na datoj razini i u datim razmerama kao da je jedan od njih predstavnik italijanske a drugi predstavnik turske kulture. Takve kulturne razlike nikad se ne čine toliko značajnima koliko zaista jesu; delimice zato što im se u svakidašnjem svetu iskustva ne pruža često prilika da se uzdignu do sasvim jasne svesti, a delimice zato što se ekonomija međuličnih odnosa i korisne nejasnosti jezika potajno družuju da bi za svakog pojedinca pre protumačile sve ponašanje koje posmatra s obzirom na značenja relevantna za njenov vlastiti život. Pojam kulture kakvim barata kulturni antropolog nužno je nekakva statistička izmišljotina, i lako se dâ videti da ga socijalni psiholog i psihijatar moraju konačno navesti da brižljivo preis-

pita svoje pojmove. Ne zavodi na krivi put sami pojam kulture, već to čini ona metafizička žiža kojoj se kultura obično pripisuje.

Jasno je da nisu sve odlike kulture podjednako važne za razvoj ličnosti, jer nisu sve ravnopravno rasprostranjene kao celinski elementi u sistemima ideja raznih pojedinaca. Neki oblici ponašanja i neki stavovi sveprožimni su i toliko prinudni da čak ni najizdvojeniji pojedinci nemaju moći da im odole ili ih odbace. Takvi obrasci bi, na primer, bile simbolike naklonosti ili neprijateljstva; nadtonovi *emocionalno* značajnih reči; neke osnovne implikacije i mnoge pojedinosti ekonomskog poretka; mnogi, mada nipošto svi oni sporazumi i postupci koji čine zakon zemlje. Ovakvi obrasci imaju snagu prinude za ogromnu većinu ljudskih bića, ali mera te prinudnosti nije ni u kakvoj prostoj vezi sa zvaničnim smislom tih obrazaca, kao suprotnim onom unutarnjem ili psihološkom smislu. Tako upotreba neke uvredljive reči može da bude od zanemarljive važnosti sa zakonskog stanovišta, ali, psihološki uzev, može da ima privlačnu ili odbojnu moć koja daleko prevazilazi značaj nekog tako ozbiljnog obrasca ponašanja kao što je, na primer, pronevera, ili priroda nečijeg naučnog mišljenja. Ne možemo reći da jednu kulturu kao celinu prikladno poznajemo u svrhe proučavanja ličnosti dok god se različni stupnjevi prinudnosti koji se vezuju za njene mnoge vidove i implikacije ne shvataju prilično određeno. Nema sumnje da postoje kulturni obrasci koji teže sveopštosti, u pogledu ne samo forme već i psihološkog smisla, ali se u tim stvarima može vrlo lako da omaši, te da se unesu i jednakovrednosti značenja kojih zapravo nema.

Ima još i drugih kulturnih obrazaca, koji su stvarni i prinudni samo za neke posebne pojedince ili grupe

pojedinaca, dok za ostatak grupe kao i da ne postoje. Takvi su, na primer, ideje, stavovi i oblici ponašanja koji pripadaju specijalizovanim zanimanjima. Svi smo mi svesni realnosti takvih privatnih ili ograničenih svetova značenja. Mlekar, filmska glumica, laboratorijski fizičar, vođ partijske grupe u parlamentu očito grade svetove koji se ne poznaju ili ne shvataju uzajamno, ili koji, u najboljem slučaju, stoje jedan s drugim u vezi tupog prihvatanja. Ima mnogo prećutne mitologije u takvim neizmerno složenim društvima poput našega, što omogućuje da se previđa lični smisao potkultura. Uobičajeno prihvaćeni fond značenjâ i vrednosti teži da se za svakog pojedinca snažno uposebljava ili ističe ili opovrgava tipovima iskustva i načinima tumačenja koji nipošto nisu svojina svih ljudi. Ako uzmemo u obzir da su ta uposebljena učešća u kulturi delimice ishod dodira s ograničenim tradicijama i tehničkim postupcima, a delimice ishod poistovećivanja s takvim biološkim i društveno nametnutim grupama kao što su porodica ili školski razred ili klub, možemo početi da uviđamo koliko je neminovno da istinska psihološka žiža *jedne* kulture bude *određeni pojedinac* ili *neki spisak posebice pobrojanih pojedinaca,* a ne neka ekonomski ili politički ili društveno određena grupa pojedinaca. Međutim, »pojedinac« ovde nije samo biološki definisani organizam koji se održava kroz fizička dejstva i simboličke zamene takvih dejstava, već predstavlja onaj ukupni svet forme, značenja i implikacije simboličkog ponašanja, što ga dati pojedinac delimice poznaje i usmerava, delimice naslućuje i prihvata, a delimice ga ne poznaje i prepušta mu se.

Drugi kulturni obrasci, opet, nemaju ni neku uopštenu ni neku uposebljenu moć. Oni se mogu nazvati marginalnima ili referencijalnima, i mada se mogu u

shemi nekog teoretičara kulture javljati kao pojmovno važni, oni uistinu mogu da imaju malo ili nimalo psihološkog značaja za normalno ljudsko biće. Tako snaga jezičke analogije koja stvara množinski oblik *»unicorns«** jeste za lingvista-analitičara izuzetno značajna sila koju valja da razjasni, ali je očito da psihološki bliska pretnja od te sile, mada savršeno realna, može biti manja od izbegavanja, recimo, nekih skarednih ili nepristojnih reči, koje izbegavanje lingvist, opet, može sasvim opravdano da smatra marginalnim za svoju oblast zanimanjâ. Na isti način, mada opštinske potpodele poput četvrti idu, sa stanovišta političke teorije, u isti red sa državnim ili, čak, nacionalnim granicama, one psihološki nisu takve. One se psihološki vezuju s takvim zasićenim entitetima poput Njujorka ili »Juga« ili Pete avenije ili »slamova«**, baš kao što se nerazvijena svojina u predgrađima ekonomski vezuje s nekretninama u poslovnom srcu jedne velike metropole. Nešto od te marginalne kulturne baštine marginalnim smatra ogromna većina sudeonika u ukupnoj kulturi, ako još smemo da govorimo s obzirom na neku »ukupnu kulturu«. Drugi od tih marginalnih obrazaca takvi su samo za izvesne pojedince ili grupe pojedinaca. Nema sumnje da za jednu filmsku glumicu živi svet vrednosti koji zahteva učešće nekog fizičara teži da bude marginalan u otprilike istom onom smislu u kojem jedna pravna fikcija ili neostvarena jezička mogućnost mogu da budu marginalna kulturna baština. Jedan »trezveni poslovni čovek« može i filmsku glumicu i fizičara otpisati u dva dodirna područja marginalne oblasti »beznačajnoga« — »prijatno«, odnosno »učmalo«. Kultura je, dakle, beskonačno razno-

* Eng. »jednorozi« — Prim. prev.

** Eng. »slum« — sirotinjsko naselje. — Prim. prev.

lika, ne samo s obzirom na očitu sadržinu već i u pogledu raspoređenosti psiholoških naglasaka na elementima i implikacijama te sadržine. Shodno našoj lestvici obrade, moramo se baviti kulturama grupa i kulturama pojedinaca.

Ličnost se polako i teško oblikuje tananim međudejstvom onih sistema ideja koji su osobeni za datu kulturu u celini, kao god i onih sistema ideja koji se za tog pojedinca ustanovljuju kroz posebnije tipove sudelovanja, sa fizičkim i psihološkim potrebama pojedinačnog organizma, koji ništa od ponuđene mu kulturne građe ne može da preuzme u izvornom obliku, već je prerađuje manje ili više potpuno, kako bi se ona ucelinila s tim potrebama. Što podrobnije proučavamo rečeno međudejstvo to teže biva razlučiti društvo kao kulturnu i psihološku jedinicu od pojedinca koji se smatra članom društva čijoj kulturi treba da se prilagođava. Nijedan iole stvarni problem društvene psihologije ne može se ni iskazati ako se polazi od konvencionalnog protivstavljanja pojedinca i njegovog društva. U sklopu skoro svakog problema društvene psihologije treba da se razmotri prava priroda i implikacija jednog kompleksa ideja, koji možemo smatrati psihološkim korelatom antropologovog kulturnog obrasca, zatim treba da se utvrdi njegova veza s drugim kompleksima ideja, i otkriju promene kroz koje on nužno prolazi dok se njima saobražava, te, više svega, treba tačno utvrditi žižu jednog takvog kompleksa. Ova se žiža retko kad može poistovetiti s društvom kao celinom, sem u nekom čisto filozofskom ili pojmovnom smislu, niti se ona često nahodi u psihi pojedinca uzetog napose. U krajnjim slučajevima, takav kompleks ideja ili kulturni obrazac može da bude odvojeni odeljak uma jednog jedinog pojedinca ili se može svesti na tek potencijalno oživlja-

vanje ideja u svesti napose uzetog pojedinca uz pomoć nekog takvog skladišta simbolâ kao što su knjiga ili muzej. Obično će ta žiža biti u nekom zamašnom delu članstva zajednice, pri čemu svaki od tih članova oseća da je, bar što se tog posebnog kulturnog obrasca tiče, u dodiru s opštim interesima. Učili smo da je pojedinac izdvojen od društva psihološka izmišljotina. Nismo imali i još nemamo hrabrosti suočiti se sa činjenicom da su formalno ustrojene grupe jednako izmišljene u tom psihološkom smislu, jer su grupe koje se geografski dodiruju tek prvo približavanje beskonačno promenljivim grupisanjima ljudskih bića, kojima, na osnovu praktične psihologije, uistinu treba pripisati kulturu u njenim različnim vidovima.

»Prilagođavanje«, kako se taj termin obično shvata, jeste površni pojam, pošto u obzir uzima samo konačni ishod pojedinačnog ponašanja, procenjen sa stanovišta stvarnih ili pretpostavljenih zahteva jednog posebnog društva. U stvarnosti se »prilagođavanje« sastoji od dva različna, pa čak i protivrečna tipa procesâ. Ono očigledno uključuje ona usklađenja sa zahtevima što ih u pogledu ponašanja postavlja grupa bez kojih bi se pojedinac našao izdvojen i nedelotvoran, ali takođe uključuje, isto toliko značajno, trud da se očuva i u mnjenjima i stavovima drugih učini prisutnim onaj posebni svemir ideja i vrednosti koji je u iskustvu pojedinca nastao manje-više nesvesno. Idealno uzev, ta dva stremljenja u prilagođavanju treba da se izmiruju u obrasce ponašanja koji daju za pravo i jednim i drugim zahtevima.

Za pojedinca je opasno da odustaje od poistovećivanja s takvim kulturnim obrascima kakvi su za nj počeli da simbolizuju ucelinjenost njegove vlastite ličnosti. Zadatak spoljašnjeg prilagođavanja društvenim potrebama može da od njega zahteva takvo odustajanje, i svesno

on može da ni za čim ne žudi strasnije, ali ako ne želi da izazove nesklad i unutrašnju slabost u svojoj ličnosti, on se mora svesno ili nesvesno postarati da se svako odbacivanje nadoknadi sticanjem neke psihološki jednakovredne simbolike. Spoljašnja zapažanja u vezi s procesima prilagođavanja pojedinaca često su veoma varljiva što se tiče njihovog psihološkog smisla. Na primer, uobičajeno bavljenje onim stremljenjima u ponašanju koja su poznata kao korenita i konzervativna mora da istinskog psihijatra ostavlja sasvim hladnim, jer on ponajbolje shvata da, spolja procenjeni, isti tipovi ponašanja mogu da za razne pojedince imaju sasvim različna, pa i protivrečna značenja. Čovek može da bude konzervativan iz straha ili iz izuzetne hrabrosti. Jedan radikal može da bude takav jer je toliko siguran u svoje osnovno psihičko ustrojstvo da pred budućnošću nema nikakvog straha — ili, savim suprotno, njegova smelost može da bude samo zamišljeno zaobilaženje straha pred nečim suviše dobro znanim.

Napori nametnuti tim stalnim sukobima prilagođavanja nipošto nisu podjednako teški za sve pojedince. Sistemi ideja izrastaju na beskrajno različne načine, kako unutar neke takozvane jednoobrazne kulture tako i kroz mešanje različnih vidova takozvanih odelitih kultura, te u bezbroju potkultura ili ličnih simbolskih ustrojstava raznih članova jedne grupe dolazi do vrlo različnih simbolika i vrednosnih naglasaka. To je jednakovredno iskazu da su opasnosti od rascelinjenja neki sistemi ideja izloženi pogubnije od drugih. Čak i ako se usvoji da su pojedinačne razlike nasledne vrste značajno odgovorne za mentalne slomove — što niko ne bi ozbiljno ustvrdio da ne treba učiniti — ipak ostaje istina da se jedan takav »poraz« u životu pojedinca ne može potpuno razumeti na osnovu proučavanja, ma kako

tananog, tela i duha toga pojedinca kao takvih. Takav neuspeh traži proučavanje njegovog sistema ideja kao manje ili više odelitog kulturnog entiteta, koji se uzalud upinje da se održi u obeshrabrujućoj sredini.

Možemo ići toliko daleko da savim prostodušno nagovestimo da jedna psihoza, na primer, može u isti mah biti pokazatelj kako preteranog otpora tog pojedinca silama koje na njega deluju tako i, što se *njegovog* sveta vrednosti tiče, kulturnog siromaštva njegove psihološke sredine. Očitiji sukobi kultura, koji su nam poznati u modernom svetu, stvaraju nespokojstvo koje je plodno tle da u pojedinim slučajevima dođe do konačnog razvoja neurotičnih simptoma ili do mentalnih slomova, ali ti sukobi teško da se mogu smatrati dovoljnima za opravdavanje ozbiljnih psiholoških poremećaja. Ovi ne nastaju na osnovu nekog uopštenog kulturnog sukoba, već proizlaze iz osobenih sukoba prisnije vrste, u kojima se sistemi ideja vezuju za posebne osobe, ili uobraziljne slike tih osoba, koje u životu određenog pojedinca igraju presudnu ulogu, kao predstavne za kulturne vrednosti.

Lična značenja simbolika potkulture jednog pojedinca društvo uvek iznova potvrđuje, ili bar on voli misliti da je tako. Kad se ta značenja očito prestanu potvrđivati, pojedinac gubi orijentaciju, i onaj neobični nagon, ili ga ma kako drukčije nazvali, koji u istoriji kulture uvek nastoji da jedan sistem ideja sačuva od razaranja, dovodi do njegovog otuđivanja od jednog nemogućnog sveta. I psihoza i razvoj jedne ideje ili ustanove kroz vekove ispoljavaju istrajnost kompleksâ ideja i njihovih implikacija pred jednom materijalnom sredinom koja je psihološki manje zahtevna negoli fizički. Puki problem biološkog prilagođavanja, ili, čak, prilagođavanja ega, kako se njime obično bavi sociolog, relativno je jednostavan. Doslovce je tačno da »čoveku na zemlji i ne

treba mnogo, pa još i to malo ne treba mu dugo«*. Nevolja je uvek u tome što čovek želi da do to malo dođe samostalno. Nije dovoljno zadovoljavati materijalne potrebe, imati uspeha u praktičnim pregnućima, davati i primati nežnosti, ili ispunjavati ikoju od svrha što ih postavljaju psiholozi i sociolozi i moralisti. Prvi zakon postojanja raznih ustrojstava ličnosti — koja su, na kraju krajeva, psihološki uporedljiva s najvećim kulturama ili sistemima ideja — jeste njihovo suštinsko samoodržanje, a svi svesni pokušaji da se njihove funkcije definišu ili da se rukuje njihovim namerama i smerom samo su pažnje dostojne racionalizacije ljudi željnih da »nešto učine«. Moderni psihijatri treba da budu trpeljivi ne samo prema promenljivim ličnostima već i prema različnim tipovima vrednostî koje se u raznolikostima ličnosti podrazumevaju. Psihijatri trpeljivi samo u tom smislu što odustaju od kritikovanja ikoga podvrgnutog njihovom staranju i spremni da učine sve što mogu da datu osobu vrate obnovljenom izvođenju obredâ toga društva mogu biti dobri operatori psihe. Oni ne moraju da budu duboko sačuvstvujući proučavaoci uma, koji poštuju osnovnu svrhu i smer svakog ustrojstva ličnosti.

Možda nije preterano očekivati da izvestan broj darovitih psihijatara pristupi, po mogućnosti, ozbiljnom proučavanju egzotičnih i primitivnih kultura, ne u duhu zavodljivog putovanja u korist Grinič Vilidža (Greenwich Village) niti u svrhu sakupljanja neke antologije psihoanalitičkih bajki, već zato da bismo naučili da, potpunije no što to možemo na osnovu blaga naše vlastite kulture, pojmimo razvoj ideja i simbola, i njihovu važnost za problem ličnosti.

* O. Goldsmit, *Vekfildski sveštenik*, poglavlje osmo. Prevod dr Ljubomira Nedića, SKZ, Beograd—Zagreb, 1898, str. 32. — Prim. prev.

NESVESNO STVARANJE OBRAZACA PONAŠANJA U DRUŠTVU

Može izgledati da smo krivi za paradoks kad o nesvesnom govorimo u vezi sa društvenom delatnošću. Koliko god da je sumnjiva kad se ograničavamo na ponašanje pojedinaca, korisnost toga pojma može se činiti više negoli sumnjivom kad napustimo vrste ponašanja koje su strogo pojedinačne i pozabavimo se onim složenijim vrstama delatnosti za koje se, s pravom ili pogrešno, pretpostavlja da ih ne obavljaju pojedinci kao takvi već združenja ljudskih bića što sačinjavaju društvo. Moglo bi se ustvrditi da društvo ne raspolaže nesvesnim nimalo više negoli rukama ili nogama.

Nauman sam pokazati, međutim, da je taj paradoks stvaran jedino ako se termin »društveno ponašanje« razume u sasvim doslovnom smislu ponašanja ograničenog na grupe ljudskih bića koje delaju kao takve, bez obzira na duhovnosti pojedinaca od kojih su te grupe sastavljene. Jedino se nekoj takvoj mističkoj grupi može pripisati tajanstveno »društveno nesvesno«. No, kako smo vrlo daleko od verovanja da takve grupe doista postoje, možemo biti kadri da sebe ubedimo u to da

društvenom ponašanju ne treba pridavati nikakvu vrstu nesvesnog osobeniju od one koja je potrebna za razumevanje ponašanja samog pojedinca. Bićemo na mnogo bezbednijem tlu ako uzmemo zdravo za gotovo da sve ljudsko ponašanje obuhvata u suštini iste tipove funkcionisanja duha, svesne koliko i nesvesne, i da termin »društveno« ne isključuje pojam »nesvesnog« nimalo više od termina »pojedinačno«, iz prostog razloga što termini »društveno« i »pojedinačno« predstavljaju suprotnosti samo u jednom ograničenom smislu reči. Pretpostavićemo da svaka vrsta psihologije koja objašnjava ponašanje pojedinca takođe objašnjava i ponašanje društva, u meri u kojoj se to psihološko stanovište može primeniti na proučavanje društvenog ponašanja, i dovoljno je za nj. Uistinu, za izvesne svrhe veoma je korisno sasvim zanemariti pojedinca, te o podruštvljenom ponašanju razmišljati kao o delatnosti izvesnih širih entiteta, koji prevazilaze određeni psihofizički organizam. Ali se ovim stanovištem prećutno zahteva odustajanje od psihološkog pristupa objašnjavanju ljudskog vladanja u društvu.

Iz dosad rečenog biće jasno da mi ne nalazimo da bitna razlika između pojedinačnog i društvenog ponašanja leži u psihologiji samog ponašanja. Strogo uzev, svaka vrsta ponašanja je pojedinačna, pri čemu je razlika u terminologiji potpuno uslovljena različnošću stanovišta. Ako se naša pažnja usredsređuje na aktualno, teorijski merljivo ponašanje datog pojedinca, u datom vremenu i na datom mestu, mi to nazivamo »pojedinačnim ponašanjem«, ma kakva mogla biti fiziološka ili psihološka priroda tog ponašanja. Ako, s druge strane, više volimo da iz našeg razmatranja odstranimo izvesne vidove takvog pojedinačnog ponašanja, te da se držimo samo onih pogleda u kojima to ponašanje odgovara

izvesnim normama vladanja što su ih ljudska bića razvila u uzajamnoj povezanosti, a koje teže da se ovekoveče tradicijom, mi onda govorimo o »društvenom ponašanju«. Drugim rečima, društveno ponašanje je samo zbir ili, bolje reći, razvrstavanje takvih vidova pojedinačnog ponašanja kakvi se vezuju za obrasce kulture čiji pravi kontekst nije u prostornim i vremenskim povezanostima biološkog ponašanja već u istorijskim sledovima koji se načelom odabiranja nameću aktualnom ponašanju.

Tako smo razliku između pojedinačnog i društvenog ponašanja definisali ne s obzirom na vrstu ili suštinu, već s obzirom na ustrojstvo. Reći da se ljudsko biće ponaša pojedinačno u jednom trenutku a društveno u drugome besmisleno je koliko i objaviti da materija u izvesnom trenutku sledi zakone hemije, da bi se u drugom trenutku potčinila pretpostavljeno drukčijim zakonima atomske fizike, jer materija uvek sledi izvesne mehaničke zakone koji su u isti mah i fizički i hemijski, već prema tome na koji način odlučimo da definišemo njeno ustrojstvo. U bavljenju ljudskim bićima, prosto nalazimo da je u izvesne svrhe pogodnije vezati jedan dati čin za sami psihofizički organizam. U drugim slučajevima dešava se da pravi interes leži u kontinuitetima koji premašuju pojedinačni organizam i njegovo funkcionisanje, te da se neki odeljak ponašanja koji objektivno nije ni više ni manje pojedinačan od onog prvog tumači pomoću nepojedinačnih obrazaca koji sačinjavaju društveno ponašanje, ili kulturno ponašanje.

Korisna bi vežba bila da sebe primoravamo da svaki dati ljudski postupak saglêdamo s oba ta stanovišta i da se na taj način uveravamo da je jalovo ljudske postupke kao takve razvrstavati kao da imaju bitno pojedinačni ili društveni smisao. Tačno je da postoji

veoma mnogo organizamskih funkcija o kojima je zaista teško misliti pomoću društvenih pojmova, ali mislim da se čak i tu društvena tačka gledišta često može primeniti s uspehom. Malo se proučavalaca društva, na primer, zanima za način na koji jedan dati pojedinac zapravo diše. Pa ipak ne treba sumnjati da su naše disajne navike umnogome uslovljene činiocima koje konvencionalno razvrstavamo kao društvene. Postoje učtivi i neučtivi načini disanja. Ima naročitih stavova, koji se čine osobenima za čitava društva a koji nesumnjivo uslovljavaju disajne navike pojedinaca od kojih su ta društva sazdana. Osobeni ritam disanja jednog datog pojedinca obično se smatra nečim što podleže strogo pojedinačnom definisanju. No, ako se, iz ovog ili onog razloga, naglasak pomeri na razmatranje izvesnog načina disanja kao uslovljenog dobrom formom ili društvenom tradicijom ili nekim drugim načelom koje se obično stavlja u neki društveni kontekst, onda čitavo pitanje disanja namah prestaje da bude samo pojedinačna stvar i dobija vid društvenog obrasca. Tako regulisano disanje indijskih jogija, uzdržano disanje ljudi okupljenih oko nedavno preminulog druga koji je izložen u kovčegu i okružen svim obrednim posmrtnim počastima, stil disanja naučen od operskog pevača koji drži časove iz pravilne kontrole glasa, svi ti posebni načini disanja, i svaki od njih, mogu se izdvojiti kao podruštvljeni oblici ponašanja, koji imaju određeno mesto u istoriji ljudske kulture, iako oni pri tom očito nisu ni za dlaku manje činjenice pojedinačnog ponašanja negoli što je to najproizvoljniji i normalni način disanja, za kakav retko zamišljamo da ima ikoje druge implikacije sem čisto pojedinačnih. Ma koliko čudno moglo izgledati na prvi, površni pogled, nema čvrste ni oštre granične linije s obzirom na klasu ponašanja između

jednog datog načina disanja, *ukoliko se on društveno tumači,* i nekog religijskog učenja ili neke forme političke uprave. To ne znači da ne može biti beskrajno korisnije primenjivati društveni način analize ljudskog vladanja na izvesne slučajeve, a pojedinačni način analize na druge. Ali mi držimo da takve razlike u analizi nameće jedino priroda posmatračevog zanimanja, i da one nisu svojstvene samim pojavama.

Sve kulturno ponašanje javlja se u obrascima. To je samo jedan od načina za koje možemo reći da se na mnoge stvari koje pojedinac čini i misli i oseća može gledati ne samo sa stanovišta formi ponašanja koje odgovaraju njemu lično kao biološkom organizmu već i sa stanovišta jednog uopštenog načina vladanja koje se pridaje pre društvu negoli pojedincu, iako je lična geneza toga ponašanja sasvim iste prirode, bilo da se odlučimo da to ophođenje zovemo pojedinačnim ili društvenim. Nemogućno je reći šta jedan pojedinac čini ukoliko prećutno ne usvajamo u suštini proizvoljne načine tumačenja koje nam društvena tradicija neprestano natura, od samog trenutka našeg dolaska na svet. Neka svak ko u to sumnja pokuša da se ogleda u mukotrpnom sastavljanju izveštaja o postupcima grupe domorodaca zabavljenih nekom formom delatnosti, recimo religijske, za koju on nema kulturni ključ. Ako je vešt pisac, taj neverni Toma može uspeti da dâ neki slikovit prikaz onoga što vidi i čuje, ili misli da vidi i čuje, ali izgledi da bude kadar ispričati ono što se zbiva pomoću termina pojmljivih i prihvatljivih za same te domoroce praktično su ravni ništici. Biće kriv za svakovrsna izopačenja. Njegov naglasak biće uvek nakrivo stavljen. Smatraće zanimljivim ono što ti domoroci zdravo za gotovo uzimaju kao uzgrednu vrstu ponašanja, koja ne zaslužuje da se posebno pomene, i potpuno će

omašiti da zapazi presudne prekretnice u toku zbivanja, koje u svesti onih što poseduju ključ za njeno razumevanje daju formalnu smisao celini. To ispoljavanje u obrascima ili formalno razlaganje ponašanja zavisi, u iznenađujuće velikoj meri, od načina poimanja koji se ustanovljuje tradicijom grupe. Forme i značenja koji se nekom spoljašniku čine očitima, bez oklevanja će opovrgnuti oni koji te obrasce izvode; obrisi i implikacije koji su ovima sasvim jasni mogu da ne postoje za oko posmatrača sa strane. Upravo je neuspeh da se razumne nužnosti poimanja domorodačkog stvaranja obrazaca odgovorna za toliko mnogo neuobraziljnog i zabludnog opisivanja postupaka s kojima nismo rasli. Tako postaje doista mogućno tumačiti kao nisko ono što je zadahnuto najplemenitijim, pa čak i najsvetijim pobudama, i videti altruizam ili lepotu tamo gde se ništa takvo niti oseća niti namerava.

Jedan kulturni obrazac obično treba definisati i funkcijom i formom, pri čemu su ta dva pojma nerazlučivo isprepletena u praksi, ma koliko zgodno moglo biti razdvajati ih teorijski. Mnoge funkcije ponašanja jesu osnovne u tom smislu što se ispunjava neka pojedinačna organska potreba, poput utoljavanja gladi, ali se često ta funkcionalna strana ponašanja ili sasvim preobražava ili se, bar, njeno značenje dopunjava novim. Na taj se način za forme utvrđene tradicijom stalno razvijaju nova funkcionalna tumačenja. Često su prave funkcije ponašanja nepoznate, i njemu se pridaju samo racionalizovane funkcije. S obzirom na lakoću s kojom forme ljudskog vladanja gube ili preinačuju svoje prvobitne funkcije, ili preuzimaju sasvim nove, postaje nužno sagledati društveno ponašanje s jednog formalnog koliko god i sa funkcionalnog stanovišta, i mi nećemo smatrati shvaćenom nijednu vrstu ljudskog ponašanja ako u vezi

s njom možemo samo dati ili mislimo da možemo dati odgovor na pitanje »U koju se svrhu to čini?« Moraćemo takođe da znamo kakvi su zapravo način i artikulacija toga što se čini.

Sad, uobičajeno je zapažanje da rasudna pamet nastoji da se veže pre za funkcije negoli za forme vladanja. Na svakih hiljadu pojedinaca kadrih da, ispoljavajući izvesnu rasudnost, kažu zašto pevaju ili upotrebljavaju reči u vezanom govoru, ili barataju novcem, naći će se jedva jedan koji može da prikladno definiše suštinske obrise tih oblika ponašanja. Nema sumnje da će izvesne forme biti pridodate tom ponašanju ako se na nj skrene pažnja, ali iskustvo pokazuje da otkrivene forme mogu vrlo ozbiljno odstupati od onih koje se odista prate i dadu otkrivati pri brižljivijem proučavanju. Drukčije rečeno, obrasci društvenog ponašanja ne moraju da se otkrivaju prostim posmatranjem, mada ih se ljudi mogu s tiranskom doslednošću držati u aktualnom življenju. Ako možemo pokazati da normalna ljudska bića, kako u opštepriznato društvenom ponašanju tako i često u navodno pojedinačnom ponašanju, reaguju u skladu s duboko-usađenim kulturnim obrascima, i ako štaviše, možemo pokazati da se ti obrasci manje poznaju a više osećaju, da nisu toliko podatni svesnom opisivanju koliko bezazlenoj primeni u praksi, onda imamo pravo da govorimo o »nesvesnom stvaranju obrazaca ponašanja u društvu«. Nesvesna priroda tog procesa ne sadrži se u nekoj tajanstvenoj funkciji rasnog ili društvenog uma odraženog u umovima pojedinačnih članova datoga društva, već samo u tome što je pojedinac tipično nesvestan obrisa i međa i značenja ponašanja, kojih se on sve vreme implicite drži. Jungovo »rasno nesvesno« niti je shvatljiv niti nužan pojam. On uvodi više teškoća negoli što ih rešava, dok sve što nam je potrebno za

psihološko razumevanje društvenog ponašanja imamo u činjenicama psihologije pojedinca.

Zašto obični pojedinac ne poznaje kako valja forme društvenog ponašanja? Otkuda to da, makar i samo metaforično, možemo govoriti o nekom društvenom nesvesnom? Verujem da se odgovor na to pitanje nahodi u činjenici što se veze među elementima iskustva, koje služe da im dadu njihovu formu i smisao, mnogo jače »osećaju« ili »naslućuju« negoli što se svesno opažaju. Svi znaju da je relativno lako usredsrediti pažnju na neki proizvoljno odabrani element iskustva, kao što su neki oset ili neka emocija, ali da nipošto nije lako postati svestan tačnog mesta koje jedan takav element ima u ukupnoj konstelaciji ponašanja. Lako je za jednog australijskog domoroca, na primer, da kaže kojim srodničkim terminom naziva to i to, ili da li sme ili ne sme da stupi u takve i takve odnose s datim pojedincem. Ali je neizmerno teško za njega da dâ neko opšte pravilo, za koje su ti posebni slučajevi ponašanja samo slikoviti primeri, iako pri svem tom postupa kao da mu je to pravilo savršeno dobro poznato. *U izvesnom smislu ono mu i jeste dobro poznato.* Ali tim se znanjem ne može svesno rukovati pomoću verbalnih simbola. Ono je pre neko veoma tanano iznijansirano osećanje suptilnih veza, kako doživljenih tako i mogućnih. Na ovu vrstu znanja može se primeniti termin »neposredno saznanje (intuicija)«, koje, tako definisano, ne mora imati baš nikakve mističke konotacije. Čudno je kako često čovek ima iluziju o slobodnom saznanju, u svetlosti kojega se ponašanjem može rukovati po volji, da bi tek pri proveri otkrio da je gonjen strogom odanošću formama ponašanja koje može da oseća krajnje istančano, ali ih iskazivati može samo na najnejasniji i krajnje približan način. Čini se da delamo utoliko bezbednije

ukoliko smo manje svesni obrazaca pod čijim smo nadzorom. Lako može biti da, usled tih ograničenja svesnog života, svaki pokušaj podvrgavanja čak i viših formi društvenog ponašanja čisto svesnom nadzoru mora dovesti do katastrofe. Možda ima neke dalekosežne pouke u činjenici da čak i dete može da ponajteži jezik govori s idiomatskom lakoćom, a da je potreban neobično analitičan tip svesti da bi se definisali makar samo elementi tog neverovatno tananog jezičkog mehanizma koji je puka igračka za detinje nesvesno. Nije li mogućno da savremeni um, u svom neumornom nastojanju da sve forme ponašanja dovuče u svest i da ishode svoje odlomične ili eksperimentalne analize primeni na vođenje ponašanja, uistinu odbacuje veće blago, zarad manjega a više zaslepljujućeg? To je skoro kao da neki obmanuti zanesenjak zameni svoje hiljade dolara, sabrane na računu u banci, za nekoliko blještavih novčića očite, ali male vrednosti.

Daćemo sada više primera obrazaca društvenog ponašanja, i pokazaćemo da ih običan, naivni pojedinac poznaje vrlo nepotpuno, ako ih uopšte zna. Videćemo da je polusenka nesvesnog stvaranja obrazaca društvenog ponašanja izvanredno složeno područje, u kojem jedan isti tip javnog ponašanja može da ima sasvim različita značenja, saobrazno svojoj vezi sa drugim tipovima ponašanja. Usled te neodoljive, mada uglavnom nesvesne prirode formi društvenog ponašanja, za običnog pojedinca postaje skoro nemogućno da zapaža ili poima funkcionalno slične tipove ponašanja u drugim društvima sem svog vlastitog, ili u drugim kulturnim kontekstima sem onih koje je iskusio, a da pri tom ne projicira u njih forme koje su mu bliske. Drugim rečima, čovek uvek nesvesno nalazi ono čemu je nesvesno potčinjen.

Naš prvi primer uzećemo iz oblasti jezika. Jezik se odlikuje donekle izuzetnim svojstvom da njegove forme uglavnom imaju posredan pre negoli izravan funkcionalni smisao. Glasovi, reči, gramatički oblici, sintaksički sklopovi i druge jezičke forme koje usvajamo u detinjstvu imaju vrednosti jedino ukoliko se društvo prećutno slaže da u njima vidi referencijalne simbole. Jezik je zato neobično povoljno područje za proučavanje opšte sklonosti kulturnog ponašanja da se izvode svakovrsne formalne razrade koje za funkcionalne potrebe imaju tek neku drugostepenu i, takoreći, »posle kiše« važnost. Čisto funkcionalna objašnjenja jezika, kad bi valjala, navodila bi nas ili da u jezičkom izražavanju očekujemo daleko veću jednoobraznost no što se doista nalazi, ili da otkrivamo strogo funkcionalne odnose između neke naročite forme jezika i kulture naroda koji se tim jezikom služi. Nijedno od ovih očekivanja činjenice ne ispunjavaju. Ma šta moglo važiti za druge tipove kulturnog ponašanja, sa sigurnošću možemo reći da su forme govora razvijene u raznim delovima sveta u isti mah slobodne i nužne, u smislu u kojem su slobodne i nužne sve umetničke tvorevine. Jezičke forme kakve svugde nalazimo održavaju tek najlabaviju vezu sa kulturnim potrebama datog društva, ali se odlikuju upravo najčešćom doslednošću kao estetski proizvodi.

Vrlo jednostavan primer ispravnosti ovih napomena pruža množina u engleskom. Za većinu nas koji govorimo engleski, opipljivo izražavanje ideje množine određene imenice čini se po sebi očitom nužnošću. Međutim, brižljivo posmatranje engleske jezičke upotrebe dovodi do uverenja da je ta samoočigledna nužnost izražavanja više obmana negoli stvarnost. Ako bi množinu valjalo razumeti samo funkcionalno, našli bismo da je teško objasniti zašto množinske oblike upotrebljavamo s bro-

jevima i drugim rečima koje u sebi implikuju množinu. Oblici *»five man«* (pet čovek) ili *»several house«* (nekoliko dom) bili bi podjednako prikladni kao *»five men«* (petorica ljudi) i *»several houses«* (nekoliko domova).* Jasno, desilo se upravo to da se u engleskom, kao i u svim drugim indoevropskim jezicima, razvilo osećanje za razvrstavanje na jedninu i množinu svih izraza koji imaju imeničku formu. Ovo važi u tolikoj meri da se u ranom razdoblju istorije naše jezičke grupe čak i pridev, koji ima imeničku formu, isključivo upotrebljavao združen s kategorijom broja. U mnogim jezicima naše grupe ista se navika još održava. Pojmove kao što su »belo« ili »dugo« nemogućno je izraziti na francuskom ili ruskom jeziku bez formalnog obavezivanja s obzirom na podatak da li se to svojstvo prideva jednoj ili nekolikim osobama ili predmetima. Sad, ne osporava se ovde da je to izražavanje pojma množine korisno. Doista, jezik koji je zauvek nesposoban da jedno razlikuje od mnoštva očigledno je srazmerno tome sputan u svojoj tehnici izražavanja. Ali odlučno moramo poreći da baš ta posebna vrsta izražavanja treba ikada da se razvije u složeni formalni sistem definisanja broja, kakav je nama poznat. U mnogim drugim jezičkim grupama pojam broja pripada skupini ideja izražljivih po slobodnoj volji. U kineskom, na primer, reč »čovek« može se tumačiti kao jednakovrednica i reči »čovek« i reči »ljudi«, zavisno od osobenog konteksta u kojem se javlja. Međutim, valja brižljivo zapaziti da ta formalna dvosmislica nikada nije i funkcionalna. Uvek se može računati da će termini inherentne množine, kao što su »pet«, »svi« ili »nekoliko«, ili inherentne jednine, kao što su »jedan« ili »moja« u izrazu »moja žena«, činjenički jasno predočiti ono što se formalno prepušta uobrazilji. Ako ostaje,

* Kurziv prevodiočev.

takva dvosmislica je ili korisna ili beznačajna. U kako maloj meri je izražavanje našeg pojma broja prepušteno praktičnim zahtevima posebnog slučaja, a u koliko velikoj meri je ono stvar doslednosti estetske obrade, biće očigledno iz primera kao što je izraz »mi podržavamo prohibiciju« dat u nekom redakcijskom uvodniku, kad se, zapravo, hoće reći »Ja, Džon Smit (John Smith), podržavam prohibiciju«.

Potpun pregled metodâ rukovanja kategorijom broja u jezicima sveta otkrio bi zapanjujuću raznolikost postupka. U nekim jezicima, broj je nužna i dobro razvijena kategorija, a u drugim je pomoćna i zavisi od nahođenja. U nekim drugim jezicima, opet, on teško da se uopšte može smatrati gramatičkom kategorijom, već je potpuno prepušten implikacijama rečnika i sintakse. Sad, u vezi s tom raznolikošću forme psihološki je zanimljivo to što, iako svak može naučiti da uviđa potrebu za razlikovanjem jednoga od mnoštva, i pri tom ima nekakvu ideju da njegov jezik tu potrebu zadovoljava manje-više prikladno, samo neki vrlo stručni filolog imaće ikakvu predstavu o pravim formalnim obrisima izražavanja množine, o tome da li ona, na primer, predstavlja kategoriju uporedljivu s onom roda ili padeža, da li se ona može ili ne može odvojiti od izražavanja roda, da li je ona strogo imenička kategorija ili je glagolska ili obostrana, da li se upotrebljava kao poluga za sintaksičko izražavanje, i tako dalje. Tu nalazimo zapanjujuće raznolika rešenja, u vezi s kojima čak i među najpretanjenijima malo ko ima ikakvu jasnu sliku, mada najneukiji seljak ili divlji lovac na ljudske glave mogu tim rešenjima vladati *pomoću svog neposredno-saznajnog* repertoara.

Mogućnosti stvaranja jezičkih obrazaca toliko su velike da doista poznati jezici predstavljaju, čini se, čitavu

lestvicu mogućnih formi. Imamo krajnje analitičke tipove govora, poput kineskoga, gde formalna jedinica izlaganja, reč, sama ne izražava ništa drugo doli jednu jedinu predstavu o stvari ili svojstvu ili delatnosti ili, pak, nekoj veznoj nijansi. Drugu krajnost predstavljaju neverovatno složeni jezici mnogih američkih indijanskih plemena, jezici takozvanog polisintetičkog tipa, u kojima ista formalna jedinica, reč, jeste rečenički mikrokosmos, pun istančanih formalnih razrada najuposebljenijeg tipa. Neka jedan primer posluži za mnoge. Svak ko je odgojen u engleskom, čak i ako ima sreće da je donekle upoznat sa klasičnim jezicima, smatraće po sebi razumljivim da u rečenici »Shall I have the people move across the river to the east?«* ima prilično malo mesta za promene formalnog izraza. Ne bi nam lako palo na um, na primer, da bi se pojam »to the east« (na istok, ka istoku) mogao saopštiti ne jednom nezavisnom rečju ili frazom već pukim sufiksom u složenom glagolu.

Postoji u severnoj Kaliforniji jedan prilično slabo poznat indijanski jezik, jana, u kojem ta misao ne samo što se može izraziti jednom jedinom rečju već bi se i našlo da je teško izraziti je na ma koji drugi način. Forma izražavanja osobeno za jezik jana mogla bi da se grubo razloži na sledeći način. Prvi element u tom složenom glagolu ukazuje na ideju o nekolicini ljudi koji žive zajedno ili se kao grupa kreću s mesta na mesto. Taj element, koji bismo mogli nazvati »glagolskom osnovom«, može da se javi jedino na početku glagola, i nikad se ne javlja ni na kojem drugom mestu. Drugi element u celovitoj reči ukazuje na predstavu o prelaženju nekog vodenog toka ili o kretanju s jedne strane nekog područja na drugu. To nipošto nije nezavisna reč, već

* Budući da je ovu rečenicu nemogućno prevesti doslovno, mogao bi nas, možda, zadovoljiti ovaj prevod: »Hoću li videti (postarati se) da ljudi pređu reku, na istok?« — Prim. prev.

se jedino može koristiti kao element vezan za glagolsku osnovu, ili za druge elemente, koji su sami vezani za glagolsku osnovu. Treći element u reči na sličan se način dodaje, a predočava ideju kretanja ka istoku. Posredi je jedan iz niza od osam elemenata koji predočavaju pojmove kretanja ka istoku, jugu, zapadu i severu, odnosno sa istoka, juga, zapada i severa. Nijedan od tih elemenata nije, sam po sebi, shvatljiva reč, već svaki značenje dobija jedino ukoliko se u tom složeno ustrojenom glagolu nađe na odgovarajućem mestu. Četvrti element jeste sufiks koji ukazuje na vezu uzročnosti — to jest, na vezu uzrokovanja da neko nešto čini ili bude, dovođenja do toga da neko nešto čini ili jeste na izvestan način, bavljenja nekim na takav i takav naznačeni način. U ovoj se tački jezik jana upušta u prilično lepu formalnu igru. Dati samoglasnik iz one glagolske osnove za koju smo rekli da zauzima prvo mesto u glagolu simbolizovao je neprelazni ili statički način poimanja radnje. Međutim, čim se uvede ideja uzročnosti glagolska osnova je primorana da pređe u kategoriju prelaznih ili aktivnih pojmova, što znači da uzročni sufiks, uprkos međuumetnutosti izvesnih predstava o smeru kretanja, ima retroaktivno dejstvo promene samoglasnika osnove. Do ove tačke, dakle, imamo savršeno sjedinjenu složenicu ideja, koja bi se mogla prevesti kao »prouzrokovati da jedna grupa pređe vodeni tok u pravcu istoka«.

Ali to još nije reč, ili bar nije reč u dovršenom smislu tog termina, jer elementi koji još treba da uslede nezavisno postoje isto tako malo kao i oni na koje smo već ukazali. Od formalnijih elemenata potrebnih da se reč upotpuni, prvi je sufiks za vreme, koji se odnosi na budućnost. Zatim sledi zamenički element koji ukazuje na prvo lice jednine, a po formi se razlikuje od sufiksovane zamenice koja se koristi u drugim vremenima i

načinima. Konačno, tu je i element, od jednog jedinog suglasnika, koji naznačuje da celu reč, koja je po sebi potpuna rečenica, valja razumeti u upitnom smislu. Ovde jezik jana opet daje slikovit primer zanimljive vrste uposebljavanja forme. Skoro sve reči toga jezika neznatno se među sobom razlikuju po formi, zavisno od toga da li je osoba koja govori muškarac koji se obraća muškarcu ili je, pak, žena ili muškarac koji govori ženi. Upitnu formu o kojoj smo upravo raspravljali može da upotrebi jedino muškarac koji govori muškarcu. U ostala tri slučaja ne upotrebljava se sufiks o kojem je bilo reči, već se, da bi se izrazio upitni način, produžava poslednji samoglasnik reči — koji je, u našem posebnom slučaju, i završni samoglasnik zameničkog sufiksa.

Ni najmanje nas ne zanimaju pojedinosti ove analize, ali treba da nas zanimaju neke od njenih implikacija. Pre svega, valja imati na umu da u vezi sa strukturom te reči nema ničega proizvoljnog ni slučajnog, pa ni neobičnog. Svaki element dolazi na svoje pravo mesto u skladu sa pravilima koja se dadu jasno formulisati i koja istraživač može da otkrije, ali o kojima sami korisnici tog jezika nemaju ništa više svesnog znanja negoli stanovnici Meseca. Mogućno je reći, recimo, da je ona glagolska osnova poseban primer iz velikog broja elemenata koji pripadaju istoj opštoj klasi — glagola kao što su »sedeti«, »hodati«, »trčati«, »skakati«, i tako dalje; ili se može reći da je element koji izražava ideju prelaženja s jedne na drugu stranu poseban primer iz velike klase lokalnih elemenata uporedne funkcije — elemenata kao što su »do susedne kuće«, »uzbrdo«, »u šupljinu«, »preko grebena«, »nizbrdo«, »ispod«, »iznad«, »usred«, »mimo«, »ovamo«, i tako dalje. Možemo sasvim pouzdano pretpostaviti da nijedan Indijanac iz plemena

Jana nikada nije imao ni najmanje pojma o ovakvim klasifikacijama, niti da je ikada makar naslutio činjenicu da njegov jezik takve klasifikacije besprekorno simbolizuje svojim fonetskim aparatom i strogim pravilima o sledu i koheziji formalnih elemenata. Pa ipak, uprkos svemu, možemo biti sasvim sigurni da se odnosi koji elementima tog jezika daju njihov smisao na neki način osećaju i da ih se ljudi drže. Grešku u samoglasniku prvog sloga, na primer, čovek kome je taj jezik maternji osetio bi kao što mi osećamo samoprotivrečnu formu — na primer, izraze »pet dom« umesto »pet domova« ili »oni trči« umesto »oni trče«. Ovakvim greškama pruža se otpor kakav se može pružiti svakom estetskom ogrešenju — kao nečemu nekako nepriličnom, neprikladnom, ili, ako se čovek reši da taj otpor racionalizuje, kao nečemu bitno nelogičnom.

Nesvesno stvaranje obrazaca jezičkog ponašanja može se otkrivati ne samo u suvislim formama jezika, već isto tako pouzdano i u nekolikim elementima građe od koje je jezik sazdan — naime, u samoglasnicima i suglasnicima, u izmenama glavnog naglaska i količine glasova, i u promenljivim intonacijama govora. Čista je obmana verovati da se glasovi i glasovna dinamika jezika mogu dovoljno definisati manje ili više podrobnim iskazima o načinu na koji do govornih artikulacija dolazi u neurološkom ili muskulaturnom smislu reči. Svaki jezik ima neku fonetsku shemu, u kojoj dati glas ili data dinamička obrada glasa imaju određeno mesto, saobraženo im u vezi sa svim drugim glasovima koje taj jezik poznaje. Drukčije rečeno, jedan napose uzeti glas ni u kojem smislu nije istovetan s nekom artikulacijom niti s opažajem artikulacije. On je pre tačka u nekom obrascu ili spletu, baš kao što je jedan ton u nekoj datoj muzičkoj tradiciji tačka u obrascu koji

obuhvata čitav niz estetski mogućnih tonova. Dva data tona mogu da budu fizički različna, ali estetski istovetna, jer se svaki od njih čuje ili razume kao da zauzima isti formalni položaj u ukupnom nizu razabranih tonova. U muzičkoj tradiciji koja ne poznaje hromatske intervale, »cis« bi se moralo poistovećivati sa »c«, i smatralo bi se pukim odstupanjem od »c«, prijatnim ili neprijatnim. U našoj vlastitoj muzičkoj tradiciji, međutim, razlika između »c« i »cis« presudna je za razumevanje sve naše muzike, i, usled nesvesne projekcije, za određeni način pogrešnog razumevanja sve druge muzike, izgrađene na drukčijim načelima. U nekim drugim muzičkim tradicijama, opet, razabiraju se još tananije intervalske razlike, od kojih nijedna ne odgovara baš našem polutonskom intervalu. Iz ova tri slučaja očito je da se o kulturnom i estetskom položaju jednog datog tona u nekoj pevanoj pesmi ne može ništa reći dok god ne znamo ili ne osećamo naspram kakvog opšteg tonskog zaleđa treba taj ton tumačiti.

Upravo tako stoji stvar i sa glasovima govora. S jednog čisto objektivnog stanovišta, razlika, u engleskom, između *k* u »kill« (ubiti) i *k* u »skill« (veština) može se isto tako lako definisati kao ona za nas golema razlika između *k* u »kill« i *g* u »gill« (riblje škrge). U nekim jezicima glas *g* u reči »gill« smatrao bi se, ili bi se, bolje reći, intuitivno tumačio kao relativno nevažno ili pojedinačno odstupanje od glasa tipično predstavljenog glasom *k* u »skill«, dok bi *k* u »kill«, sa svojom većom snagom artikulacije i čujnim ispuštanjem daha, predstavljalo sasvim odelit fonetski entitet. Očito je da ta dva različna glasa *k* u nekom takvom jeziku i dva načina izgovaranja glasa *k* u engleskom, mada su objektivno uporedljive i, čak, istovetne pojave, predstavljaju sasvim različne pojave sa stanovišta stvaranja

obrazaca. Mogle bi se dati stotine zanimljivih i, na prvi površni pogled, neobično paradoksalnih primera ove vrste, ali je taj predmet možda isuviše tehničke prirode da bismo se njime bavili u ovom spisu.

Ne treba ni reći da nijedan obični korisnik jezika nema nikakvo prikladno znanje o tim duboko zapretenim glasovnim uobličenjima. On je nesvesni i veličanstveno odani privrženik temeljno podruštvljenih fonetskih obrazaca, koji su prosti i po sebi očiti u svakidašnjoj praksi, ali su, činjenički uzev, tanano zamršeni i istorijski određeni. Usled nužnosti da se o govornim navikama misli ne samo s obzirom na očite pojmove već i kao o pojavama koje podrazumevaju postavljanje intuitivno savladanih veza u odgovarajuće kontekste, ne treba da nas iznenađuje što neka artikulacijska navika, savršeno izvodljiva u jednom nizu veza, postaje subjektivno nemogućna kad se izmeni kontekst u koji je valja smestiti. Tako osoba koja govori engleski i sasvim je nesposobna da izgovori neki francuski nazalizovani samoglasnik može ipak biti sasvim kadra da tu neophodnu artikulaciju izvede u nekom drugom kontekstu, kao što je, recimo, podražavanje hrkanju ili glasu neke divlje životinje. Francuz ili Nemac, opet, koji ne mogu da izgovore dvoglas »wh« iz američno-engleske reči »why« (zašto) lako mogu da taj isti glas proizvedu kad blagim duvanjem gase sveću. Očito je ispravno reći da se postupci slikovito poprimereni u ovim slučajevima mogu razumeti jedino kao uklopljeni u određene kulturne obrasce u vezi s formom i mehanikom o kojoj normalni pojedinac nema nikakvog prikladnog znanja.

Svoje tumačenje ovih i hiljada drugih primera jezičkog ponašanja mogli bismo sažeti rekavši da, u svakom slučaju, do nekog nesvesnog nadzora nad vrlo složenim uobličenjima ili formalnim nizovima pojedinac dolazi

procesima koje je dužnost psihologa da pokuša razumeti, ali da se, uprkos neizmerno raznolikim psihološkim sklonostima i tipovima uslovljenosti, koji su osobeni za različne ličnosti, ti obrasci, u svojoj upotpunjenoj formi, razlikuju tek beskonačno malo od jednog do drugog pojedinca, a u mnogim slučajevima i od jednog do drugog naraštaja. A ipak te forme leže sasvim izvan nasleđenih bioloških stremljenja rase, i mogu se objasniti jedino pomoću strogo društvenih pojmova. U prostim činjenicama jezika nalazimo sjajan primer jedne važne mreže obrazaca ponašanja, od kojih svak ima izuzetno složene i, u velikoj meri, samo nejasnom definisanju podatne funkcije, mreže obrazaca koja se održava i prenosi uz najmanje mogućno učešće svesti. Tako prenošene, forme govora čine se nužnima poput najprostijih refleksâ organizma. Zaista, u tako smo snažnoj stezi svojih fonetskih navika da otkrivanje istinske konfiguracije glasova u jezicima koji se razlikuju od njegova vlastitog postaje jedan od najtananijih i najtežih zadataka proučavaoca jezika. To znači da fonetsku građu drugih jezika prosečna osoba nesvesno tumači pomoću pojmova koje mu nameću navike u njegovom vlastitom jeziku. Tako naivni Francuz brka engleske glasove »s« u reči »sick« (bolestan) i »th« u reči »thick« (debeo) u jedan jedini obrazac — ne zato što je doista nesposoban da čuje razliku među njima, već zato što ustanovljavanje takve razlike smeta njegovom osećanju za nužno uobličavanje glasova u jeziku. To je kao kad bi neki posmatrač sa Marsa, ne znajući ništa o običaju koji nazivamo ratom, intuitivno bio naveden da brka kažnjivi čin umorstva s potpuno legalnim, pa čak i plemenitim činom ubijanja u toku ratne bitke. Mehanizam projekcije obrazaca očit je u jednom slučaju koliko i u drugom.

Mehaniku nesvesnog stvaranja obrazaca ne ilustruju sve forme kulturnog ponašanja tako dobro kako to čini jezičko ponašanje, ali je malo ili nimalo tipova kulturnog ponašanja koji to uopšte ne čine. Svakovrsni funkcionalni obziri, dovodeći do veće mere svesnog nadzora, ili prividnog nadzora, nad obrascima ponašanja, teže da prikriju nesvesnu prirodu samih tih obrazaca, ali što brižljivije proučavamo kulturno ponašanje to se dublje uveravamo da je reč samo o razlikama u stupnju. Veoma dobar primer jedne druge oblasti za razvoj nesvesnih kulturnih obrazaca jeste oblast gesta. Gestove nije lako razvrstavati, i teško je razlučiti u gestu ono što je samo pojedinačnog porekla od onoga što se dâ povezati s navikama grupe kao celine. Uprkos tim poteškoćama svesne analize, mi se na gest odazivamo s izuzetnom budnošću i, skoro bi se moglo reći, u skladu s nekom razrađenom i tajnom šifrom (kodom), koja nigde nije zapisana, koju niko ne zna, a svi je razumeju. Ali ta se šifra nipošto ne može vezati samo za proste organske reakcije. Sasvim suprotno, ona je isto tako fino izvesna i veštačka, isto toliko je nesumnjivo tvorevina društvene tradicije koliko su to jezik ili religija ili industrijska tehnologija. Poput svega drugog u ljudskom ponašanju, gest vuče koren iz reaktivnih potreba organizma, ali zakoni gesta, nepisana šifra gestom izraženih poruka i odziva, jeste anonimno delo složene društvene tradicije. Ko god sumnja može se u to ubrzo uveriti čim pronikne u smisao gestovnih obrazaca društava koja se razlikuju od njegovog. Jevrejsko ili italijansko sleganje ramenima nije niukoliko više obrazac ponašanja istovetan sa sleganjem ramenima jednog prosečnog Amerikanca negoli što su forme i suvisle evokacije neke rečenice na jidišu ili italijanskom istovetne s formama i evokacijama ma koje zamišljive

engleske rečenice. Postojeće razlike ne treba vezivati za navodno duboko usađene rasne razlike biološke vrste. One leže u nesvesno shvaćenim sklopovima odnosnih društvenih obrazaca, koji ih obuhvataju i iz kojih su one apstrahovane zarad u suštini veštačkog poređenja. Izvesna nepokretnost crta lica može se u Njujorku ili Čikagu tumačiti kao sjajan primer veštine nošenja bezizraznog lica-maske, ali kad ga nalazimo kod nekog savršeno prosečnog žitelja Tokija, takvo bezizrazno lice ne mora da se objašnjava kao išta zanimljivije niti značajnije od najprostijeg i krajnje očitog primera lepog vladanja. Upravo nas neuspeh da shvatimo relativnost gesta i držanja tela, stupanj do kojeg se te klase ponašanja dadu vezivati za društvene obrasce što prevazilaze samo pojedinačna psihološka značenja, navodi da tako lako nalazimo pojedinačne pokazatelje ličnosti tamo gde progovara jedino tuđa kultura.

I u ekonomskom životu jednog naroda primorani smo da stalno razabiramo prožimni uticaj obrazaca koji ne stoje ni u kakvoj neposrednoj vezi s potrebama organizma, i koji se nipošto ne moraju uzeti zdravo za gotovo u jednoj opštoj filozofiji ekonomskog ponašanja, ali koje moramo da smestimo u okvir društvenih formi osobenih za dato društvo. Ne postoji samo nesvesno stvaranje obrazaca tipova pregnuća koji se razvrstavaju kao ekonomski, postoji čak i nekakvo osobeno stvaranje obrazaca ekonomskih pobuda. Tako ne treba olako uzeti zdravo za gotovo da je sticanje bogatstva jedan od osnovnih poriva ljudskih bića. Neko zgrće svojinu a neko se priklanja neposrednom uživanju u bogatstvu, jedino u meri u kojoj dato društvo daje primer za nadmetanje u tim delatnostima i uzdržavanjima. Mnoga primitivna društva su sasvim nesposobna da shvate nagomilavanje imetka u našem smislu reči. Čak i tamo

gde postoji nesumnjivo osećanje da bogatstvo valja zgrtati, pobude iz kojih ta praksa proizlazi i koje konačno uobličuju metode sticanja imetka često su upadljivo različne od pobuda kakve bismo mi mogli biti spremni da razumemo.

Indijanci sa zapadne obale Britanske Kolumbije, često se pominju kao primitivno društvo koje je razvilo filozofiju bogatstva donekle uporedljivu s našom, uz naglašavanje »upadljivog trošenja« i svete prirode svojine. No, to poređenje u suštini nije zdravo. Zapadnoobalski Indijanci ne rukuju bogatstvom na način koji mi raspoznajemo kao svoj. Možemo, jamačno, naći dosta sličnosti, ali je verovatnije da će one zavoditi na krivi put negoli biti od koristi. Nijedan zapadnoobalski Indijanac, koliko nam je poznato, nikada nije zgrtao bogatstvo samo kao puki pojedinac, s očekivanjem da jednom u njemu sve vreme uživa, po svojoj miloj volji. To je san modernog evropskog i američkog individualista, ali taj san ne samo što ne dira u srce zapadnoobalskog Indijanca već je, verovatno, i skoro sasvim besmislen za nj. Među tim Indijancima, pojmovi bogatstva ne mogu se odvojiti od šepurenja počasnim povlasticama — poput perjanica, te posebnih igara i pesama i imena — što je sve nasleđeno od legendarnih predaka. Čovek ne može javno da ispoljava neku takvu povlasticu a da ne uvećava s njom povezani imetak. Niti u sticanju bogatstva ima mnogo druge svrhe sem da se ponovo potvrde povlastice koje se već imaju, ili da se, u duhu skorojevića, implikuje posedovanje povlastica koje pojedinčevi saplemenici ne priznaju sasvim jasno kao opravdane. Drugim rečima, bogatstvo je za te ljude, preko izvesne tačke, više znamenje društvenog položaja negoli oruđe za ispunjavanje ličnih želja. Možemo ići tako daleko da ustvrdimo da među zapadnoobalskim Indijan-

cima imetak uopšte ne poseduje pojedinac. Upravo ona u osnovi ceremonijalna baština čiji je on privremeni čuvar zahteva simboliku bogatstva. Došavši do izvesne starosti, zapadnoobalski Indijanac ustupa svoje povlastice onima koji su srodstvom ili bračnom vezom stekli pravo da se njima koriste. Od toga trenutka, on može da bude siromašan kao crkveni miš, a da ipak ne izgubi ugled. Ne bih voleo da idem toliko daleko te kažem da su pojmovi bogatstva među nama i među zapodnoobalskim Indijancima potpuno različiti. Očito je da nije tako, već da se oni merljivo razlikuju, i da za prirodom te razlike valja tragati u ukupnom stvaranju obrazaca života u te dve zajednice, obrazaca iz kojih je izvučen poseban obrazac bogatstva i njegovog sticanja. Trebalo bi da je prilično jasno da, tamo gde su obrasci rukovanja bogatstvom toliko različni kao u ova dva slučaja, tumačenje ekonomske delatnosti jednog društva pomoću pojmova neke opšte ekonomije izvedene iz načina života drugoga predstavlja puko vežbanje akademske uobrazilje.

Kud god se osvrnemo u oblasti društvenog ponašanja, ljudi i žene čine to što čine, i ne mogu drukčije, ne samo zato što su sazdani na taj i takav način, niti što se odlikuju takvim i takvim osobenostima ličnosti, niti zato što je nužno da se svojoj neposrednoj sredini prilagođuju na takav i takav način da bi uopšte opstali, već i zato što u vrlo velikoj meri nalaze da je ponajlakše i estetski ponajviše zadovoljavajuće da svoje ophođenje oblikuju u obrasce usaglašene s manje-više jasno ustrojenim formama ponašanja za koje niko nije pojedinačno odgovoran, čija se prava priroda ne shvata jasno, i za koje bi se skoro moglo reći da su očito pripisane prirodi stvari baš kao što je treća dimenzija pripisana prostoru. Ponekad je potrebno postati svestan tih formi društve-

nog ponašanja, da bi došlo do korisnijeg prilagođavanja izmenjenim uslovima, ali verujem da kao načelo dalekosežne primene valja postaviti stav da je u normalnom svakidašnjem životu za pojedinca beskorisno, pa čak i vrlo štetno da svoje kulturne obrasce podvrgava stalnoj svesnoj analizi. To treba prepustiti proučavaocu čiji je posao da te obrasce shvata. Jedno zdravo odsustvo svesti o formama podruštvljenog ponašanja kojima smo potčinjeni neophodno je društvu koliko i umu neukost — ili, bolje, nesvesnost — o delovanju unutrašnjih organa na telesno zdravlje. U velikim delima uobrazilje forma ima smisla samo u meri u kojoj osećamo da smo pod njenom vlašću. Ona je neupečatljiva kad se obelodanjuje u eksplicitnim terminima ovog ili onog prostog ili složenog rasporeda poznatih elemenata. I u društvenom ponašanju, isto tako, našega truda nisu ponajviše vredne one javne, očite forme koje se spremno uzdižu do površine pažnje. Moramo se učiti da zadovoljstvo nalazimo u široj slobodi odanosti hiljadama onih tananih obrazaca ponašanja koje se ne možemo nadati da ćemo ikada pojmiti izričito. Potpuna analiza i svesni nadzor koji sa njom dolazi u najboljem slučaju su samo lek za društvo, a ne hrana za nj. Nikad ne smemo sebi dozvoliti da ubogim kalorijama znanja zamenjujemo hleb i meso istorijskog iskustva. To istorijsko iskustvo može da bude teorijski saznatljivo, ali se u vođenju svakidašnjeg života nikada ne sme saznati u potpunosti.

SIMBOLIKA

Termin »simbolika« pokriva raznoliko mnoštvo na izgled nesličnih oblika ponašanja. U svom izvornom smislu, termin je bio ograničen na objekte ili obeležja naumljene da prizivaju ili usmeravaju posebnu pažnju na neku osobu, predmet, ideju, događaj ili predviđenu delatnost, združene s tim simbolom tek nejasno, ili uopšte nepovezane s njim, ni u kojem prirodnom smislu reči. Postupnim proširivanjem značenja, termini »simbol« i »simbolika« došli su do toga da obuhvataju ne samo tako beznačajne stvari i obeležja kao što su crne kuglice, za označavanje negativnog stava u glasanju, te zvezdice i male bodeže, da bi se čitalac podsetio da dopunska obaveštenja treba da traži pri dnu stranice, već i složenije objekte i izume, poput zastava i signalnih svetiljki, koji se sami obično ne smatraju važnima, ali koji ukazuju na ideje i radnje od velikog značaja za društvo. Takve složene referencijalne sisteme kao što su govor, pismo i matematička notacija takođe treba uključiti pod termin »simbolika«, jer u njima upotrebljeni glasovi i oznake očito nemaju značenja sami po sebi, a smisla mogu imati jedino za one koji znaju

kako da ih tumače s obzirom na ono šta oni ukazuju. Izvesna vrsta poezije naziva se simboličkom ili simbolističkom zato što je njena sadržina, takva kakva se očituje, samo nagoveštaj širih značenja. I u ličnim odnosima velik deo ponašanja mogao bi se nazvati simboličkim — kao kad se, na primer, neki ceremonijalni naklon ne namenjuje toliko nekoj stvarnoj osobi koliko položaju na kojem se ona slučajno nalazi. Psihoanalitičari su termin »simbolički« počeli da primenjuju na skoro svaki emocijama nabijeni obrazac ponašanja koji ima funkciju nesvesnog ispunjavanja neke potisnute težnje — kao kad neka osoba podiže glas pobune na nekog savršeno nedužnog stranca, koji je nesvesno podseća na oca i time u njoj budi potisnuti stav neprijateljstva prema ocu.

Sred velike šarolikosti smisla koji ta reč ima u upotrebi javljaju se, izgleda, dve stalne osobenosti. Jedna je da je simbol uvek zamena za neki prisnije posredujući tip ponašanja, otkud sledi da sva simbolika podrazumeva značenja koja se ne mogu izravna izvesti iz tih konteksta iskustva. Druga je osobenost simbola da on izražava neko kondenzovanje energije, pošto je njegov aktualni smisao izvan svake srazmere sa na oko beznačajnim značenjem što ga nagoveštava njegova puka forma. To se može uvideti čim se lako ukrasna funkcija nekoliko škrabotina na papiru uporedi s uznemirujućim smislom na izgled jednako nasumičnih šara koje se u nekom posebnom društvu tumače kao da znače »ubistvo« ili »Bog«. Do tog zbunjujućeg prevazilaženja forme podjednako dobro dolazi u suprotnosti između nehotičnog miga i grubo sličnog miga koji znači »On i ne zna koliki je magarac, ali ti i ja to znamo«.

Čini se korisnim razlikovati dva glavna tipa simbolike. Prvi možemo nazvati referencijalnom simbolikom,

a ova obuhvata forme kao što su oralni govor, pismo, telegrafska šifra, nacionalne zastave, signalisanje zastavicama i druga ustrojstva simbolâ koja su utanačena kao ekonomična sredstva za referencijalne svrhe. Drugi tip simbolike je podjednako ekonomičan a može se nazvati kondenzacijskom simbolikom, jer predstavlja veoma zgusnutu formu ponašanja kojim se zamenjuje neposredno izražavanje, omogućujući lako oslobađanje emocionalne napetosti u svesnoj ili nesvesnoj formi. Kucanje telegrafa je doista čist primer referencijalne simbolike; na izgled besmisleno obredno kupanje nekog opsednutog neurotičara, kako ga tumače psihoanalitičari, bilo bi čist primer kondenzacijske simbolike. U stvarnom ponašanju obično se oba tipa mešaju. Tako naročite forme pisma, konvencionalizovani pravopis, osobeni izgovori i verbalne parole, mada prividno referencijalni simboli, lako stiču karakter emocionalizovanih obreda, te i za pojedinca i za društvo postaju veoma važni, kao zamenske forme emocionalnog izražavanja. Kad bi pismo bilo samo referencijalna simbolika, pravopisne reforme ne bi bilo tako teško izvoditi.

Simboli referencijalnog tipa nesumnjivo se, kao klasa, razvijaju posle kondenzacijskih. Verovatno je da najveći deo referencijalne simbolike poseže unazad, za nesvesno razvijenim simbolikama, zasićenima emocionalnim svojstvom, koje postupno preuzimaju čisto referencijalnu prirodu, kako s njima povezana emocija nestaje iz ponašanja o kojem je reč. Tako pretnja pesnicom nekom zamišljenom neprijatelju postaje razdruženi i, konačno, referencijalni simbol za gnev, kad se na umu nema nikoji neprijatelj, ni stvarni ni zamišljeni. Kada dođe do tog emocionalnog ogoljavanja, simbol postaje, u stvari, komentar na sami gnev, i priprema za nešto nalik na jezik. Ono što obično nazivamo jezikom možda

i jeste imalo svoj prakoren u baš takvim disociranim i emocionalno ogoljenim kricima, kojima se isprva oslobađala emocionalna napetost. Čim se referencijalna simbolika ustanovi nekim nusproizvodom ponašanja, svesniji referencijalni simboli mogu da se razvijaju podražavanjem, u skraćenoj ili pojednostavljenoj formi, stvarima o kojima se govori, kao u slučaju slikovnog pisma. Na još pretanjenijim razinama, do referencijalne simbolike se može doći pukim društvenim sporazumom, kao kad se numerisana kartica prikači za šešir nekog čoveka. Što je određena simbolika manje osnovna i asocijacijska, što se više odvaja od svog izvornog konteksta i što je manje emocionalizovana, tim više ona dobija karakter prave referencajalnosti. Ne sme se prevideti još jedan dalji uslov za bogat razvoj referencijalne simbolike — uvećana složenost i homogenost simboličke građe. To se upadljivo ogleda u jeziku, gde se sva značenja dosledno izražavaju formalnim obrascima koji nastaju iz na oko proizvoljnih sledova jediničnih glasova. Kad građa jednog simboličkog sistema postane dovoljno raznolika, a ipak po vrsti homogena, simbolika sama po sebi postaje sve bogatija obrascima, sve kreativnija i bremenitija značenjima, a ono na šta se njome ukazuje nastoji se dopuniti retrospektivnim činom racionalizacije. Otud proizlazi da takvi složeni sistemi značenja kao što su neka rečenička ili neka muzička forma znače toliko mnogo više od svega na šta se ikad može reći da ukazuju. U visoko razvijenim referencijalnim sistemima, veza između simbola i onoga na šta se njime ukazuje biva sve nestalnija ili uključnija.

I u kondenzacijskoj simbolici bogatstvo značenja raste s uvećanom disocijacijom. Međutim, glavna razvojna razlika između ovog tipa simbolike i referencijalne sim-

bolike jeste u tome što, dok ova druga raste formalnom razradom u svesnome, prva pogađa sve dublje i dublje korene u nesvesnome, i svoje emocionalno svojstvo širi na tipove ponašanja ili situacije na izgled vrlo daleke od izvornog značenja tog simbola. Oba tipa simbolâ, dakle, polaze od situacija u kojima je jedan znak razdružen od svog konteksta. Svesna razrada stvara od takvog razdruženja referencijalni sistem, dok nesvesno širenje emocionalnog svojstva stvara od njega kondenzacijski simbol. Tamo gde se, kao u slučaju nacionalne zastave ili neke lepe pesme, simbolički izraz, koji je očito puka referencija, združuje s potisnutom emocionalnom građom od velike važnosti za ego, ta dva teorijski odelita tipa simboličkog ponašanja mešaju se u jedan. Čovek tada ima posla s neobično moćnim, pa čak i opasnim simbolima, jer se tu nesvesna značenja, puna emocionalne snage, racionalizuju kao puke referencije.

Uobičajeno je reći da se društvo naročito potčinjava uticaju simbola u takvim emocionalno nabijenim oblastima kao što su religija i politika. Zastave i parole su tipični primeri iz oblasti politike, a krstovi i obredna oprema iz oblasti religije. Ali sva je kultura, u stvari, krcata simbolikom, poput sveg ličnog ponašanja. Čak su i relativno jednostavne forme ponašanja daleko manje neposredno funkcionalne no što se čini da jesu, već u svoju motivaciju uključuju nesvesne, pa čak i nepriznate porive, s obzirom na koje se to ponašanje mora smatrati simbolom. Mnogi razlozi, možda i većina njih, jesu malo šta drugo doli naknadne, *ex post facto* racionalizacije ponašanja rukovođenog nesvesnom nužnošću. Čak i jedna razrađena, dobro dokumentovana naučna teorija može da, sa tog stanovišta, ne bude ništa drugo doli simbol nepoznatih nužnih potreba ega.

Naučnici se za svoje teorije bore ne zato što veruju da su one istinite već zato što žele da su takve.

Biće korisno dati primere nekih od manje očitih simbolika u podruštvljenom ponašanju. Etikecija ima bar dva sloja simbolike. Na jednoj relativno očiglednoj razini simbolike, etikecija snabdeva članove društva nizom pravila koja, u zgusnutoj i temeljno konvencionalizovanoj formi, izražavaju staranje društva za svoje članove i njihove uzajamne odnose. Postoji, međutim, i jedna druga razina simbolike etikecije, na kojoj se vodi malo ili nimalo računa o takvim posebnim značenjima, već se etikecija u celini tumači kao moćan simbol društvenog položaja. Sa tog stanovišta, znati pravila etikecije važno je ne zato što se time prikladno odaje poštovanje osećanjima prijatelja i stranaca, već zato što korisnik toga pravila dokazuje da je pripadnik jedne ekskluzivne grupe. Zahvaljujući bogato razvijenim značenjima koja su svojstvena etikeciji, kako pozitivnim tako i negativnim, jedna osećajna osoba zaista može mnogo gorču netrpeljivost izraziti ledenim poštovanjem etikecije, negoli prezirući je, nošena očitim talasom neprijateljstva. Etikecija je, dakle, neobično istančana simbolička igra u kojoj su igrači pojedinci, u svojim stvarnim odnosima, dok je društvo tobožnji sudija.

Obrazovanje je takođe duboko simboličko područje ponašanja. Velik deo njegovog razloga za postojanje ne može se proveravati s obzirom na smer ili vrednost. Niko ne zna niti je kadar otkriti koliko je zapravo znanja latinskog, francuskog, matematike ili istorije dobro da jedna posebna osoba stekne. Provere postizanja takvog znanja i same su malo šta drugo doli simbolički gestovi. Za društvenog psihologa obrazovanje se, ma šta drugo još ono moglo značiti ili činiti, izdvaja kao izuzetno velik i dobro artikulisani niz simbola,

koji izražavaju potrebe pojedinca u društvu, i pomažu mu da se usmerava u svojim vezama sa bližnjima. To što neki pojedinac poseduje fakultetsku diplomu može ali ne mora dokazivati da on zna ili da je nekada znao nešto o istoriji Rima i trigonometriji. U vezi s tom diplomom važno je što mu ona pomaže da sebi obezbedi položaj koji je društveno ili ekonomski poželjniji od nekog drugog položaja, dostižnog bez pomoći te diplome. Društvo ima nekih slutnji u vezi sa funkcijom posebnih stavki u obrazovnom procesu, i mora pribaviti simboličko iskupljenje za to, izumevajući takve ideje kao što je negovanje uma.

Važno je zapaziti da simbolička značenja često mogu da se prvi put jasno razaberu tek kad određena simbolička vrednost, obično nesvesna ili svesna samo u jednom marginalnom smislu, iščili iz nekog podruštvljenog obrasca ponašanja i kad pretpostavljena funkcija, za koju se dotad verovalo da je više negoli dovoljna da taj obrazac objasni i održi ga u životu, izgubi svoj smisao i sagleda se kao malo šta drugo doli tričava racionalizacija. Predsedavanje nekom odboru, na primer, ima simboličku vrednost jedino u društvu koje veruje u dve stvari: da administrativne funkcije na neki način obeležavaju jednu osobu kao nadmoćnu nad onima kojima se rukovodi; i da je idealno društvo neko demokratsko, te da oni koji su prirodno sposobniji od drugih nekako automatski dolaze do položaja od administrativne prednosti. Ako bi ljudi trebalo da dođu do osećanja da su administrativne funkcije malo šta drugo doli simbolički automatizmi, u predsedavanju nekom odboru raspoznao bi se tek jedan okamenjeni simbol, i osobena vrednost koja se sad oseća kao njemu svojstvena bila bi sklona da iščezne.

Jedno od značajnih područja za istraživanje jeste oblast ličnih simbolika u upotrebi kulturnih obrazaca. Lične simbolike su često izuzetno dragocene, pošto su skrivene od svesti i služe kao izvori delotvornog ponašanja. Zanimanje za neku posebnu nauku može da bude složeno sublimisani simbol neke nesvesne emocionalne združenosti s onim za šta čovek čiji je smisao u ličnom razvoju veruje da je povezan — s idejom kao što je uništenje religije ili otkrivenje Boga, pri čemu ove veličanstvene preferencije, opet, služe kao simboli potisnute mržnje ili ljubavi. Mnogo milosrdnog pregnuća pobuđeno je nesvesnom željom da se zaviruje u živote koje je čoveku milo što nije u stanju da deli. A samo društvo, usavršavajući svoje krute mehanizme milosrdne delatnosti, ne može da milosrdni čin u svakom slučaju niti, čak, u velikoj većini slučajeva podvrgava pragmatičkoj kritici, već se uglavnom mora zadovoljiti ustrojavanjem milosrđa kao svojim simboličkim gestom u cilju otklanjanja patnje. Tako pojedinac i društvo, u beskonačnoj međuigri simboličkih gestova, grade piramidalno zdanje koje se naziva civilizacijom. U tome zdanju veoma malo opeka dodiruje tle.

LIČNOST

Termin »ličnost« se upotrebljava u previše raznolikom smislu da bi za naučno razmatranje bio koristan ukoliko se njegovo značenje u datom kontekstu ne definiše vrlo brižljivo. Među raznim shvatanjima koja se za taj termin vezuju postoji pet definicija koje se ističu kao uzajamno korisno odelite, a koje odgovaraju filozofskom, fiziološkom, psihološkom, sociološkom i psihijatrijskom pristupu ličnosti. U smislu filozofskog pojma, ličnost se može definisati kao subjektivna svest o sebi kao entitetu odelitom od drugih objekata posmatranja. Kao čisto fiziološki pojam, ličnost se može smatrati pojedinačnim ljudskim organizmom, s naglaskom na onim vidovima ponašanja koji ga čine različnim od drugih ljudskih organizama. U jednom opisnom psihofizičkom smislu reči, termin možemo da koristimo kao ukazivanje na ljudsko biće shvaćeno kao data ukupnost, u svakom pojedinom vremenskom trenutku, svih sistema fiziološkog i psihičkog reagovanja, bez preduzimanja uzaludnih pokušaja da se fiziološko i psihološko razdvoje. Najkorisnija sociološka konotacija koja se terminu može dati u suštini je ona simbolička; naime,

ličnost je, tako shvaćena, ukupnost onih vidova ponašanja koji daju značenje pojedincu u društvu i razlikuju ga od drugih članova zajednice, od kojih svak, u jedinstvenoj konfiguraciji, ovaploćuje bezbrojne kulturne obrasce. Psihijatrijska definicija ličnosti može se smatrati jednakovrednom pojedincu koji je apstrahovan iz aktualne psihofizičke celine i shvata se kao relativno postojani sistem reagovanja. Prema filozofskom pojmu, ličnost je nepromenljiva tačka iskustva; po fiziološkom i psihofizičkom shvatanju, ona je beskonačno promenljivi sistem reagovanja, pri čemu je veza unutar sleda stanjâ stvar kontinuiteta, a ne istovetnosti; po sociološkom stanovištu, ličnost je entitet koji postupno narasta; a po psihijatrijskom — ona je u suštini nepromenljivi sistem reagovanja.

Prva četiri značenja ne dodaju ništa novo takvim terminima kao što su lično ja ili ego, organizam, pojedinac i društvena uloga. Ponajteže je usvojiti, ali je vrlo važno istaći upravo ono osobeno psihijatrijsko shvatanje ličnosti kao reaktivnog sistema koji je, u izvesnom smislu reči, postojan ili tipološki definisan za jedno dugo razdoblje, a možda i za čitav život. Psihijatar ne poriče da je dete koje se buni protiv svog oca u mnogim značajnim pogledima različito od istog pojedinca kao sredovečne odrasle osobe, sklone rušilačkim teorijama, ali njega prvenstveno zanima da zapazi da se isti osnovni reaktivni plan, fizički i psihički, može izdvojiti iz ukupnostî ponašanja i deteta i odrasle osobe. Svoju nepromenljivost ličnosti on ustanovljuje složenim sistemom pojmova jednakovrednostî ponašanja, kao što su sublimacija, afektivno prenošenje, racionalizacija, odnosi libida i ega. Još uvek nije utvrđeno na kojem je stupnju u istoriji ljudskog organizma najzgodnije uzeti ličnost kao jedan ostvareni sistem, sa kojeg bi se stupnja svi

potonji poprečni preseci pojedinačne psihofizičke istorije mogli meriti kao sitne ili, čak, beznačajne varijacije. Nikako ne možemo reći koliko se duboko u životnu istoriju pojedinca može korisno potiskivati pojam jednog u suštini nepromenljivog reaktivnog sistema, a da se, pri tom, istovremeno ne izazove preterani sukob s očitom i na izgled neograničenom promenljivošću pojedinačnog ponašanja. Ako treba da stane na noge, to shvatanje ličnosti mora na neki način delotvorno protivrečiti predstavi o onom kumulativnom rastu ličnosti, prema kojoj predstavi naša praktična pamet mora da bude prevashodno usmerena. Psihijatrov pojam ličnosti je, sve u svemu, reaktivni sistem kakav ispoljava prekulturno dete, ukupno uobličenje reaktivnih stremljenja određenih nasleđem, te uslovljavanjem pre i posle rođenja, do stupnja na kojem kulturni obrasci počinju da neprekidno menjaju detinje ponašanje. Ličnost se može shvatiti i kao pritajeni sistem obrazaca reagovanja i stremljenja ka obrascima reagovanja, sistem koji se dovršava ubrzo posle rođenja ili zamašno duboko u drugoj ili trećoj godini života pojedinca. Međutim, s obzirom na svu neizvesnost koja sada preovlađuje glede relativne trajnosti ili promenljivosti životnih obrazaca u pojedinca i unutar rase, nije pametno suviše nastojati na ideji o utvrđivanju ličnosti tokom vremena.

Nastanak ličnosti je, najverovatnije, umnogome određen anatomskim i fiziološkim sastavom pojedinca, ali se pomoću njih ne može sasvim objasniti. Uslovljavajući činioci — koje možemo da združimo ujedno, kao društveno-psihološke odrednice detinjstva — moraju se smatrati bar isto toliko značajnima za razvoj ličnosti koliko su to urođeni biološki činioci. Sasvim je zaludno, pri sadašnjem stanju znanja, tvrditi ma šta u vezi s relativnom važnošću ta dva niza činilaca. Nije razvijena

nikakva zadovoljavajuća tehnika za njihovo odelito držanje, i možda je bezbedno smatrati po sebi razumljivim da nema nijednog ispoljenja ličnosti, ma kako sićušnog, koje, sa genetskog stanovišta uzev, ne bi bilo ishod produženog i tananog međudejstva oba niza činilaca.

Ne dâ se zamisliti da građa i druge fizičke osobenosti pojedinca ne treba da imaju nikakve veze s njegovom ličnošću. Važno je, međutim, zapaziti da fizičke osobine mogu biti genetski značajne u dva različna pogleda. One mogu da budu organski povezane s izvesnim psihološkim osobinama ili stremljenjima, ili mogu da služe kao svesno ili nesvesno vrednovani simboli veze jednog pojedinca s drugima, pripadajući, zapravo, oblasti društvenog određivanja. Primer prve vrste fizičkih odrednica bilo bi združivanje, po Krečmeru (Kretschmer), mesnate, takozvane pikničke građe, sa sa ciklotimskim tipom ličnosti, koji se u psihotičkoj formi javlja kao slučaj manično-depresivnog ludila, dok se astenična i atletska građa združuju sa shizotimskim tipom ličnosti, koji se, pod pritiskom šoka i konflikta, može rastočiti u shizofreniju. Primer drugog tipa određivanja, koji ističu Adler i njegova škola psihologije pojedinca, bilo bi potajno osećanje inferiornosti koje nastaje u osobi neobično niskog rasta, te neprekidno nastojanje da se to osećanje inferiornosti nadvlada razvijanjem takvih kompenzativnih mehanizama kao što su pametna agresivnost ili oštroumlje, koji bi težili da pojedincu pruže drugostepeno zadovoljenje ega, isprva mu uskraćeno njegovim osećanjem fizičke inferiornosti. Veoma je verovatno da obe te genetske teorije o ličnosti sadrže po jedno zamašno vredno jezgro, iako im se nesumnjivo pripisuje preterana vrednost.

Frojd i njegova škola predložili su dosad najrazrađenije i najdalekosežnije hipoteze o razvoju ličnosti. Frojdovski psihoanalitičari razlažu ličnost topografski — na primarni *id*, zbir nasleđenih nagona i žudnji; na *ego*, za koji se misli da je izgrađen na idu, postupnim razvijanjem osećanja za spoljašnju realnost; i na *super-ego*, društveno uslovljeni skup sila koje pojedinca ograničavaju u oblasti neposrednog zadovoljavanja ida. Osobeno međudejstvo tih područja ličnosti, samo uglavnom određeno posebnim obrascem porodičnih međuodnosa u koje se pojedinac mora uklopiti već u prvim godinama svoga života, odgovorno je za raznolikost tipova ličnosti. Frojdovci ne razvijaju nikakve sistematske teorije o tipovima ličnosti, već se zadovoljavaju posebnim hipotezama, zasnovanim na kliničkim dokazima. Nema sumnje da je frojdovska škola predočila veliku količinu dragocene građe i izvestan broj veoma upečatljivih mehanizama formiranja ličnosti. Već sada je i te kako jasno da neobična vezanost za majku ili duboka ljubomora prema starijem ili mlađem bratu može usloviti iščašenje ličnosti koje ostaje relativno fiksirano tokom sveg života.

Predložena su raznolika razvrstavanja tipova ličnosti, od kojih su neka zasnovana na urođenim a neka na iskustvenim činiocima. Među tim tipološkim slikama Jungova možda zaslužuje posebnu pažnju. Njemu se može pripisati popularna suprotnost između introvertnih i ekstrovertnih tipova ličnosti, pri čemu se prvi radije isključuju iz stvarnosti, da bi svoj osećaj za vrednost i lični identitet nalazili u sebi, dok drugi cene iskustvo s obzirom na ono što je neposredno dato sredinom. Ova je suprotnost, nema sumnje, nešto sasvim opipljivo, ali je nesreća što mnoštvo površnih psihologa pokušava da Jungovo značenje fiksira pomoću svakakvih plitkih me-

rila. Jung zatim deli ličnost na četiri glavna funkcionalna tipa — misaoni, osećjni, čulni i intuitivni — od kojih se prva dva nazivaju racionalnima, a druga dva iracionalnima. Ova dva donekle varljiva termina mogu se prikladno zameniti izrazima ustrojeni i neustrojeni. Jung veruje da se to razvrstavanje po funkcionalnim tipovima ukršta s dihotomijom introvertno-ekstrovertno. Pitanja valjanosti i tačnog omeđivanja tih termina nameću mnoge teške probleme analize. Ipak, Jungovo razvrstavanje ličnosti odlikuje se znatnom upečatljivošću, i možda je mogućno uceliniti ga s dinamičkim teorijama Frojda i Adlera. Zasad je, međutim, neophodna sve tananija analiza i poređenje pojedinačnih slikâ ličnosti.

Postoji jedna važna veza između kulture i ličnosti. S jedne strane, može biti malo sumnje da tipovi ličnosti koji se izdvajaju mogu duboko da utiču na mišljenje i delanje zajednice kao celine. Štaviše, mada kulturni antropolozi i sociolozi ne drže da forme društvenog međudejstva same po sebi određuju tipove ličnosti, osobene forme ponašanja u društvu, ma koliko se gipko određeni pojedinac mogao njima prilagođavati, preferencijalno su podesne za posebne tipove ličnosti. Agresivni militaristički obrasci, na primer, ne mogu da budu podjednako bliski svim ličnostima; književnu ili naučnu istančanost mogu da razviju jedino pojedinci veoma uraznoličenih ličnosti. Neuspeh društvenih nauka, u celini uzev, da obrasce kulture povežu sa začetnim obrscima ličnosti razumljiva je s obzirom na složenost društvenih pojava i skorašnjost ozbiljnog razmišljanja o vezi pojedinca s društvom. No, sve se više razabira činjenica da prisno proučavanje ličnosti jeste jedan od osnovnih poslova delatnika u oblasti društvenih nauka.

Može se očekivati da podruštvljavanje osobina ličnosti kumulativno dovodi do razvijanja naročitih psiholoških

nastrojenja u kulturama sveta. Tako je eskimska kultura, nasuprot većini severnoameričkih indijanskih kultura, ekstrovertna; hindu kultura, u celini uzev, odgovara svetu misaono-introvertnog tipa ličnosti; kultura Sjedinjenih Američkih Država je po prirodi nesumnjivo ekstrovertna, s većim naglaskom na mišljenju i intuiciji negoli na osećanju; a čulna vrednovanja se jasnije očituju u kulturama Sredozemlja negoli u onima iz Severne Evrope. Poslenici u društvenim naukama neprijateljski se odnose prema takvim psihološkim karakterizacijama kultura, ali ove su, na kraju krajeva, i neizbežne i potrebne.

POMALJANJE POJMA LIČNOSTI U PROUČAVANJU KULTURA

Izgleda da se naše prirodno zanimanje za ljudsko ponašanje stalno koleba između onoga što unosimo u kulturu grupe kao celine i onoga što pridajemo psihičkom ustrojstvu samoga pojedinca. Nije nužno da se na ta dva stožera našeg zanimanja za ponašanje koristimo različnom građom; jedino je žiža referencije u ta dva slučaja različna. U radu pod poznatim okolnostima i sa poznatim ljudima, žiža našeg zanimanja verovatno će biti pojedinac. U slučaju nepoznatih tipova ponašanja, kao što je rukovanje dinamo-mašinom, ili u radu s pojedincima koji se ne uklapaju lako u normalne kontekste društvene navike — recimo, u slučaju posete nekog kineskog mandarina — naše zanimanje teži da se isprazni u formulacijama koje su po prirodi pre kulturne negoli lične. Ako svog malog sina vidim kako se igra klikerima, nije obavezno da želim da rasvetlim način na koji se ta igra igra. Skoro sve što zapažam težim da protumačim kao doprinos razumevanju detinje ličnosti. Moj sin je smelo ili stidljivo dete, pribrano ili lako zbunljivo, dobar je sportist ili rđav gubitnik, i tako dalje. Igranje kli-

kerima je samo izgovor, da tako kažemo, za otkrivanje raznih činjenica ili teorija o psihičkom sklopu posebnog pojedinca. Ali kad vidim kvalifikovanog radnika kako podmazuje dinamo-mašinu, ili uglađenog mandarina kako za večernju trpezu seda u svojstvu akademskog gosta, skoro je neizbežno da moja zapažanja dobiju oblik etnografskih terenskih beleški, čiji će konačni čisti ishod verovatno biti činjenice ili teorije o takvim kulturnim obrascima kao što je rukovanje dinamo-mašinom ili kineski način ophođenja.

Čovekovo zanimanje obično nije tako jasno definisano. Ono se meša i sa ličnim i sa kulturnim implikacijama. Nema nikakve svesti o stalno promenljivom smeru zanimanja. Štaviše, ima mnogo od one zbrke koja sve iskustvo prati u njegovim začetnim stupnjevima u detinjstvu, kad se značajna ličnost tumači kao ustanova a svaki kulturni obrazac je samo uspomena na nešto što je ova ili ona osoba odista učinila. Pokašto, doduše, dolazi u toku zrelog iskustva do izvesnog neposrednog saznanja onoga što bi bilo suvisla konačna formulacija, lična ili kulturna, jednog datog odlomka ponašanja. Iskazi »Da, to baš liči na Džona«, ili »Međutim, ne smemo pridavati prevelik značaj toj sitnici. Po svemu sudeći, svi Kinezi čine, u tim okolnostima, istu stvar« slikoviti su simboli za protivrečna tumačenja. Prirodno uzev, brkanje zanimanja ne tiče se samo mešanja smerova već i jednog stvarnog transponovanja ili inverzije. Neka tvrdoglavo pojedinačna varijacija ponašanja može se pogrešno tumačiti kao kulturni podatak. Do ovakve stvari verovatno će doći kad neki strani jezik učimo od jednog jedinog pojedinca, i kad nismo u položaju da ono što je osobeno za taj jezik razlikujemo od onoga što je osobeno za učiteljev govor. Još češće, možda, određeni kulturni obrazac, kad se značajno predoči u

iskustvu, teži da za sebe odvoji jedno i previše prisno značenje. Svojstva privlačnosti ili dopadljive neobičnosti, na primer, zloglasno su opasna u tom pogledu, i teže da ne budu toliko lična kao kulturni podaci, koji do svoje posebne kontekstualne vrednosti dolaze usled nesposobnosti posmatrača da se uzdrži od nekog strogo ličnog tumačenja.

Kako je došlo do te dvojnosti našeg zanimanja za činjenice ponašanja? Zašto je potrebno otkrivati suprotnost, stvarnu ili zamišljenu, između kulture i ličnosti, ili, tačnije rečeno, između jednog odeljka ponašanja viđenog kao kulturni obrazac i odeljka protumačenog kao da ima vrednosti samo za definisanje ličnosti? Zašto naše zanimanje za ponašanje ne može da se održi u onoj jedinstvenoj prirodi kakvu je imalo u ranom detinjstvu? Odgovor je, po svemu sudeći, u tome da je svaki tip zanimanja neophodan za psihičko očuvanje pojedinca u sredini koja iskustvo čini sve složenijim i po sebi samome neusvojljivim. Zanimanja povezana terminima kultura i ličnost nužna su za pametni i korisni razvitak, jer je svaki od njih zasnovan na jednoj odelitoj vrsti uobraziljnog učešća posmatrača u životu koji ga okružuje. Taj posmatrač može da dramatizuje takvo ponašanje o kakvom računa vodi s obzirom na neki niz vrednosti, jednu savest koja je izvan ličnog ja i s kojom se on mora stvarno ili uobraziljno saobražavati ako bi da sačuva svoje mesto u svetu autoriteta ili bezlične društvene nužnosti. Ili on, s druge strane, može da oseća to ponašanje kao samoizražajno, kao ponašanje koje definiše stvarnost pojedinačne svesti naspram mase okolinskih društvenih odrednica. Zapažanja do kojih dolazi u okviru prve od tih dveju vrsta sudelovanja sačinjavaju naše znanje o kulturi. Ona do kojih dolazi u okviru druge vrste čine naše znanje o ličnosti. Jedna

su isto toliko subjektivna ili objektivna koliko druga, jer su i jedna i druga, u stvari, oblici projiciranja ličnog iskustva u analizu društvenih pojava. Kultura može da bude psihoanalitički preprotumačena kao navodno bezlični vid onih vrednosti i definicija koje se detetu predočavaju s neodoljivim autoritetom oca, majke ili drugih pojedinaca njihove klase. Dete ne oseća da kulturi doprinosi vlastitim interakcijama, već kao pasivni primalac vrednosti koje su potpuno izvan njegovog nadzora a odlikuju se nužnošću i izvrsnošću kakve se ono ne usuđuje da dovodi u pitanje. Možemo se stoga usuditi da nagovestimo da će prve čovekove konfiguracije iskustva imati više od prirode onoga što bi se, kasnije, racionalizovalo kao kultura negoli od onoga što je verovatno da će psiholog apstrahovati kao ličnost. Svi smo mi prošli kroz razočaravajuće iskustvo svođenja uobraziljnih slika oca i majke s institucionalnog na čisto lični plan. Otkrivanje sveta ličnosti očito zavisi od sposobnosti pojedinca da postane svestan svog otpora autoritetu, i da tom otporu prida vrednosti. Verovatno bi se moglo pokazati da prirodno konzervativni ljudi nalaze da se vrednovanja ličnosti teško mogu uzeti ozbiljno, dok su strasni radikali skloni da nemaju strpljenja sa čisto kulturnom analizom ljudskog ponašanja.

Možemo da se zapitamo da li jedna dihotomija, koja, čini se, toliko mnogo zavisi od pravca čovekovog zanimanja u oblasti posmatranog ponašanja, uopšte može da bude sasvim bezbedna vodilja u proučavanju ponašanja u društvenim situacijama. Motivacije tih protivstavljenih smerova zanimanja jamačno nisu svesne, a ipak su dosta jednostavne, kao što sve duboke motivacije moraju biti. Proučavanje kulture kao takve, koje se može nazvati sociologijom ili antropologijom, ima du-

bok nepriznat koren u čovekovoj želji da se bezbedno utopi u istorijski određenim obrascima ponašanja. Pobuda za proučavanje ličnosti, koje ravnopravno možemo da nazovemo društvenom psihologijom ili psihijatrijom, proizlazi iz potrebe ega da sebe potvrđuje sa smislom. I kulturne i psihološke discipline živo se staraju za očuvanje objektivnih ideala, ali ne bi trebalo da bude teško uvideti da ni kulturni obrazac kao takav ni ličnost kao takva — apstrahovani, kao što oboje jesu, iz onih neposredno datih činjenica iskustva — ne mogu, na kraju krajeva, izmaći onom neobično tananom subjektivizmu koji je implicitan u definicijama samih tih disciplina. Kao preliminarne discipline, čija je glavna svrha da saberu i kritički proseju podatke, te nam pomognu da formulišemo značajne probleme ljudskog ponašanja, one su svakako neprocenjive. No, ranije ili kasnje, njihovo nejasno protivstavljanje duhu mora se prevazići zarad jedne objektivnosti koja nije samo formalna i nevrednujuća već i koja smelo pokušava da svaki kulturni obrazac vrati u živi kontekst iz kojeg je on isprva apstrahovan, i da, na sličan način, svaku činjenicu u vezi s formiranjem ličnosti vrati njenoj društvenoj matrici. Naravno, ovde i ovim nagovešteni problemi nisu ni jednostavni ni laki. Društvena psihologija, u koju se konačno moraju pretočiti konvencionalne kulturne i psihološke discipline, povezana je s tim paradigmatičkim proučavanjima kao što je istraživanje u oblasti živog govora povezano s gramatikom. Mislim da je malo kulturnih disciplina tako egzaktnih, tako strogo uobličenih i tako samodovoljnih kao što je to gramatika, ali ako se želi da gramatika značajnim udelom doprinese našem razumevanju ljudskog ponašanja, njene definicije, značenja i razvrstanja moraju biti podložni suvislom preiskazivanju pomoću pojmova jedne društvene psihologije

koja prevazilazi i ono najbolje što smo dosad bili kadri ponuditi u ovoj opasnoj oblasti istraživanja. Ono što važi za gramatiku važi, ništa manje značajno, razume se, i za proučavanje društvenog ustrojstva, religije, umetnosti, mitologije, tehnologije, ili ma kojeg odeljka, velikog ili malog, ili grupe odeljaka koje nas pogodnost ili tradicija navode da izdvajamo iz aktualnih konteksta ljudskog ponašanja.

Vrlo se ozbiljna šteta nanosi našem razumevanju kulture kad sistematski zapostavljamo pojedinca i tipove njegove međupovezanosti s drugim pojedincima. Nije preterano reći da uobičajena kulturna analiza uopšte nije proučavnje ponašanja već, u suštini, uredno opisivanje — bez vrednovanja, ili, u najboljem slučaju, s izvesnim prećutnim procenama — jednog ponašanja koje u daljem tekstu treba da se definiše, ali koje se obično ne definiše, a možda i ne može definisati. Kultura, kako je obično konstruiše antropolog, jeste manje-više mehanički zbir upadljivih ili slikovitijih uopštenih obrazaca ponašanja, koje je ili on apstrahovao za sebe iz ukupnosti svojih zapažanja ili su ih njegovi obaveštavaoci verbalnim saopštenjem apstrahovali za nj. Takva jedna »kultura«, budući uglavnom sazdana od nepoznatim nam termina, odlikuje se nekakvom skoro neizbežnom slikovitošću, koja nagoveštava krepkost kakvu ona, brižljivo uzev u obzir sve psihološke činjenice, ne poseduje. Kulture tako brižljivo opisivane u našim etnološkim i sociološkim raspravama nisu niti mogu biti uistinu objektivni entiteti, što se tvrdi da jesu. Ma koliko tačno bile u njima pobrojane sve stavke, njihova ucelinjenja u predložene strukture jednoobrazno su pogrešna i nerealna. Drukčije i ne može biti dok god se ograničavamo na postupke koje pravoverna etnologija priznaje kao zdrave. Ako bismo probali da sadržinu jedne etnološke

monografije vežemo za nekog poznatog pojedinca iz zajednice opisane u toj raspravi, neizbežno bismo došli do toga da otkrijemo da se — iako svaki iskaz u knjizi može, u povoljom slučaju, biti uzet kao istinit u izvesom smislu reči — kompleks obrazaca kakav je opisan ne može, bez zamašne besmislenosti, protumačiti kao neka suvisla konfiguracija iskustva, bilo aktualnog ili mogućnog, u životu osobe na koju se pozivamo. Kulture, kako se njima obično bavimo, samo su apstrahovane konfiguracije obrazaca ideja i delanja, koje imaju beskrajno različita značenja za razne pojedince u grupi i koji se, ako ih treba ugraditi u ma kakvu suvislu psihičku strukturu, bilo za pojedinca ili za malu ili veću grupu, moraju uzajamno povezivati u nekoj složenoj konfiguraciji vrednovanjâ, uključnih i isključnih implikacija, prioritetâ i mogućnostî ostvarivanja, što sve ne možemo da otkrijemo iz ispitivanja opisanih obrazaca.

Što potpunije čovek pokušava da shvati jednu kulturu, to se više čini da ona preuzima osobenosti nekog ustrojstva ličnosti. Obrasci se najpre predočavaju shodno nekoj čisto formalizovanoj i logički razvijenoj shemi. Brižljivija istraživanja neizbežno otkrivaju činjenicu da mnogobrojne niti simbolike ili implikacije povezuju obrasce ili delove obrazaca sasvim različnih formalnih vidova. Iza jednostavnih dijagramskih formi kulture skriva se neobična mreža odnosa, koji, u svojoj ukupnosti, oblikuju sasvim nove forme, koje ne stoje ni u kakvoj prostoj vezi s očitom sadržinom kulture. Tako jedna reč, jedan gest, rodoslov i tip religijskog verovanja mogu neočekivano da se združe u nekoj poznatoj simbolici koja definiše društveni položaj. Kad bi cilj proučavanja kulture bilo puko nabrajanje i obimno opisivanje neizmernog mnoštva navodno samodovoljnih obrazaca ponašanja, koji se društvenim procesima prenose s ko-

lena na koleno, istraživanje prisnijeg sklopa kulture za kakvo se ovde zalažemo teško da bi bilo potrebno. Nevolja nastaje tek onda kad se formulacije proučavaoca kulture usvoje, bez revizije ili kritike, kao pronicanje u najznačajnije vidove ljudskog ponašanja. Kada do toga dođe, nužno nastaju nerazrešive poteškoće, jer ponašanje nije preraspoređivanje apstraktnih obrazaca od kojih se svak može manje-više uspešno proučavati kao istorijski postojani i geografski rasprostranjeni entitet po sebi, već je ono sama matrica iz koje se ponajpre izvode apstrakcije. Sve to, naravno, znači da, ako uopšte možemo da govorimo o rastu kulture, to mora biti ne u duhu neke skupne istorije, sazdane od ličnih istorija posebnih obrazaca, već u duhu razvoja jedne ličnosti. Potpuna, obezličena »kultura« antropologa doista može biti malo šta više od skupine ili mase sistema ideja i delanja koji se neobavezno preklapaju i za koje se, zahvaljujući verbalnoj navici, može postići da dobiju vid nekog zatvorenog sistema ponašanja. Postoji težnja da se zaboravlja da je funkcionisanje jednog takvog sistema, ako se za nj uopšte može reći da ima ikakvu dokučljivu funkciju, uslovljeno funkcionisanjem i međudejstvima onih sistema ideja i delanja koji doista nastaju u umovima datih pojedinaca. Uprkos često nuđenoj bezličnosti kulture, ostaje skromna istina da se ogromni domašaji kulture — koje daleko od toga da ijedna zajednica ili grupa »nose«, u ikojem stvarnom smislu reči — mogu otkrivati jedino kao osobeno vlasništvo izvesnih pojedinaca, koji ne mogu da tim kulturnim dobrima ne dadu pečat vlastite ličnosti. S nestankom takvih ključnih pojedinaca, čvrsta, »popredmećena« kultura namah se rastače, da bi se konačno sagledala kao lagodna misaona maštarija.

Kad kulturni antropolog završi svoja nužna prethodna istraživanja javnih, očitih formi kulture, i kad iz njih stekne jednu objektivnost referencije, razrađujući njihove forme, vremenske sledove i geografsku rasprostranjenost, pred njim se pomalja teži i značajniji zadatak da kulturu koju je izdvojio protumači s obzirom na njen značaj za razumevanje ličnostî upravo onih pojedinaca od kojih je pribavio obaveštenja. Njegova se kultura nužno menja sa promenom izvora obaveštenja. Nema nikakvog razloga da se proučavalac kulture plaši pojma ličnosti, koja se, međutim, ne sme smatrati, kako čovek na početku svoga razmišljanja neizbežno čini, nekim tajanstvenim entitetom što se opire istorijski datoj kulturi, već je pre valja shvatati kao odelitu konfiguraciju iskustvâ, koja vazda teži da obrazuje jednu psihološki osmišljenu jedinicu i koja, gomilajući uza se sve više simbola, konačno stvara onaj kulturni mikrokosmos za koji je zvanična »kultura« malo šta drugo doli njegova metaforički i mehanički proširena kopija. Primena te tačke gledišta, prirodne u proučavanju nastanka ličnosti, na problem kulture ne može a da nas ne prisili na preocenjivanje građe same kulture. Mnogi problemi koji su sada u prvom planu istraživanja dospevaju na sporedno mesto, a obrasci ponašanja koji se čine toliko očitima i sveopštima da ne izgledaju dostojni posebne pažnje etnologa stiču novu i neočekivanu važnost. Etnolog će jednoga dana možda morati da se suoči s nelagodnom obavezom da ispituje takve sitne činjenice kao što je da li određeni otac ima običaj da svome sinu bude popustljivi vodič ili strogi učitelj, a da relativno sporednim smatra pitanje da li to dete jeste ili nije član očevog klana. Ukratko, pristup sa stanovišta ličnosti teži da na najmanju moguću meru svodi ono bizarno ili egzotično u tuđim kulturama, i da nam sve jasnije

otkriva široku ljudsku osnovu na kojoj se sva kultura razvija. Svi antropolozi veruju u bitno opšte mesto da sva kultura proizlazi iz potreba neke opšte ljudske prirode, ali njihovi spisi to ne pokazuju.

Proučavanja u oblasti razvoja deteta pružila bi sjajnu proveru plodonosnosti proučavanja kulture u tesnoj vezi s proučavanjem ličnosti. Čudno je koliko se malo etnologija bavi dubokim genetskim problemom detinjeg sticanja kulture. U tekućem jeziku etnologije čini se da je dinamika kulture skoro isključivo stvar koju odrasli definišu i samo oni prenose s kolena na koleno i iz jedne grupe u drugu. Sićušno dete, koje se mukotrpno snalazi u svome svetu — a ipak, u normalnom slučaju, još ne žrtvuje svoj spontani psihološki status osmišljenog ega — nekako se ostavlja po strani. Taj čudni propust očito je uslovljen činjenicom da antropologija dopušta sebi da bude žrtva jedne zgodne ali opasne metafore. Ta nas metafora stalno ubeđuje da je kultura brižljivo upakovana skupina formi ponašanja koje se na parče, jedna po jedna, ali bez ozbiljnih oštećenja, prenose pasivno radoznalom detetu. Došao sam do osećanja da je upravo ta navodna »datost« kulture najozbiljnija smetnja za naše stvarno razumevanje kulture i kulturne promene, te njihovog odnosa sa pojedinačnom ličnošću. Kad se činjenice uzmu trezveno, kultura uopšte nije »data«. Ona je takva samo posredstvom jedne uglađene govorne konvencije. Čim se stavimo u povoljni položaj deteta koje stiče kulturu, sve se menja — definicije i mogućnosti ličnosti, koje se nikada ni za trenutak ne smeju izgubiti iz vida, i kojima je od samog početka suđeno da tumače, vrednuju i preinačuju svaki kulturni obrazac, podobrazac ili skup obrazaca pod čijim će se uticajem ta jedinka naći ma kada. Tada kultura nije ništa dato, već je nešto što

treba postupno i pipajući otkrivati. Onda odmah vidimo da elementi kulture koji zamašno zalaze u vidokrug svesti jednog pojedinca potpuno odsustvuju iz krajolika drugoga. Tu značajnu činjenicu kulturni antropolog sistematski prenebregava. Možda je u redu da takve razlike među obrascima prenebregava etnolog-sistematičar, ali se takvo previđanje ne može opravdati kod antropologa-teoretičara, koji želi da kulturu postavi u jednu opštu sliku ljudskog ponašanja. Štaviše, očito je da će dete *razne* elemente kulture, sa sasvim različnim značenjima, nesvesno usvajati shodno biografskim uslovima koji prate njihovo predočavanje tom detetu. Ono može povući i nesumnjivo povlači duboku razliku između toga da li jedan religijski obred teče sa strogošću očevog autoriteta ili s nekako vragolastom popustljivošću majčinog brata. Nismo povlašćeni pretpostavljati da nije važan način na koji se dete upoznaje s muzičkim podsticajima. Činjenica da je stariji brat u tom malom domaćinstvu već obožavani pijanist može delovati kao efikasna zapreka razvoju zanimanja za ma koju formu muzičkog izražavanja. Takvo jedno dete može da odraste kao neobično gluvo za sve muzičke vrednosti i može biti ubeđeno da je rođeno s prirodno slabim sluhom, te da je zato lišeno sudelovanja u blagoslovima jednog značajnog vida kulturnog života zajednice.

Ako u obzir uzmemo čisto genetsko stanovište, svi problemi koji se javljaju u proučavanju kulture pojavljuju se ponovo, s iznenađujućom svežinom, koja ne može a da ne znači mnogo za preiskazivanje tih problema. Odmah se pomaljaju problemi simbolike, nadređenosti ili podređenosti obrazaca, relativne snage njihove emocionalne prirode, njihove preuobličljivosti i prenošljivosti, mogućnosti izdvajanja izvesnih obrazaca

u relativno zatvorene sisteme, i mnogi drugi problemi slične dinamičke prirode. Ni na jedan od njih ne može se odgovoriti apstraktno. Oni svi zahtevaju strpljivo istraživanje, a odgovori će skoro izvesno biti mnogostruki. Kao težak, ali presudan problem za istraživanje možemo predložiti sledeće: proučavajte dete potanko i brižljivo od rođenja do, recimo, desete godine, starajući se da sagledate poredak u kojem se kulturni obrasci i delovi obrazaca javljaju u njegovom psihičkom svetu; proučavajte relevantnost tih obrazaca za razvoj detinje ličnosti, i, na kraju predloženog razbolja, vidite za koliki se deo ukupne zvanične kulture grupe može reći da sa smislom postoji za dete. Štaviše, koji će stupanj svesne ili nesvesne sistematizacije to dete dostići u usložnjavanju obrazaca i simbolika kulture? Ovaj je problem jamačno težak, ali nije nesavladljiv. Ranije ili kasnije, psiholozi-genetičari moraće da mu pristupe. Usuđujem se predskazati da će pojam kulture koji se tada bude pojavio — odlomičan i zbrkan, kakav će nesumnjivo da bude — najzad ispoljiti za mišljenje o društvu krepkiju, životniju važnost negoli što je imaju uredni sadržaji, prikačeni za ovu ili onu grupu obrazaca, koje smo navikli da nazivamo »kulturama«.

SADRŽAJ

xx vek



obrazovanje

kultura



NIKOLA MILOŠEVIĆ
ideologija, psihologija i stvaralaštvo

MILAN BAKOVLJEV
teorijske osnove programirane nastave

IVAN ILIĆ
dole škole

EDMUND LIČ
klod levi stros

MIROSLAV KRLEŽA
99 varijacija

ŽAN FARUSTJE
univerzitet pred stečajem

ŽIVOJIN PAVLOVIĆ
o odvratnom

SERGEJ FLERE
obrazovanje za sve?

DŽON LAJONS
lingvistička revolucija noama čomskog

BOGDAN SUHODOLSKI
tri pedagogije

VLADETA JEROTIĆ
psihoanaliza i kultura

EDVARD SAPIR
ogledi iz kulturne antropologije

PJER GIRO
semiologija

bigz

beogradski izdavačko-grafički zavod